الإيديولوجية الألمانية



مصادر الاشتراكية العلمية

مصادر الاشتراكية العلمية

كارل ماركس فريدريك أنجلز

الإيديولوجية الألمانية

ترجمة

الدكتور فؤاد أيوب



نقل هذا الكتاب الى العربية بالاستناد الى الترجمة الانكليزية الصادرة عن دار اللغات الاجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ والى الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار المنشورات الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨ .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
١٦٤	٣ ــ تاريخ الارواح الدنس بدنس
١٦٤	آ ــ الزنوج والمغوليون
١٧٢	ب ــ الكاثوليكية والبروتستانتية
١٧٥	د ــ التراتب
١٨٩	٤ ــ « شترنر » المغتبط بمخططه
١٩٧	٥ ــ الاحرار
١٩٧	آ ــ الليبرالية السياسية
٢١٠	ب ــ الشيوعيــة
٢٤٣	حـ ــ الليبرالية الانسية
٢٥١	العهد الجديد : « الأنا »
٢٥١	١ ــ اقتصاد العهد الجديد
٢٥٣	٢ ــ ظواهرية الاناني المتفق مع نفسه او نظرية التبرير
٢٨٤	٣ ــ رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي او « منطق الحكمة الجديدة »
٣١٦	٤ ــ الفردية الخاصة
٣٣٢	٥ ــ المـالك
٣٣٢	آ ــ قوتي
٣٣٢	١ ــ الحـق
٣٣٢	آ ــ التكريس عـامة
٣٣٧	ب ــ التملك بالنقيضة البسيطة
٣٤٠	حـ ــ التملك بالنقيضة المركبة
٣٤٨	٢ ــ القـانون
٣٥٨	٣ ــ الجريمـة
٣٥٩	١ ــ التطويب البسيط للجريمة والعقاب
٣٥٩	آ ــ الجريمـة
٣٦٢	ب ــ العقـاب
٣٦٣	جـ ــ تملك الجريمة والعقاب بواسطة النقيضة
٣٦٧	د ــ الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي
٣٧٤	٥ ــ المجتمع بوصفه المجتمع المدني
٤٠٦	٦ ــ العصيـان
٤٢٠	آ ــ الرابطـة
٤٢٠	١ ــ الملكية العقارية
٤٢٢	٢ ــ تنظيم العمل
٤٢٨	٣ ــ المـال
٤٣٣	٤ ــ الدولـة
٤٣٧	٥ ــ العصيـان
٤٣٧	٦ ــ دين الرابطة وفلسفتها
٤٣٨	آ ــ الملكية
٤٤٢	ب ــ الثروة

الصفحة	الموضـــوع
٤٤٣	حـ ـ الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال
٤٥٠	د ـ الـدين
٤٥١	هـ ـ ملاحظات تكميلية عن « الرابطة »
٤٥٣	جـ ـ متعتي الذاتية
٤٦٥	٧ ـ نشيد الانشاد لسليمان او الاوحد
٤٨٤	٢ ـ الشرح الدفاعي
٤٩٣	خاتمة مجمع لايبزغ
٤٩٥	المجلد الثاني : [نقد الاشتراكية الالمانية في اشخاص انبيائها المختلفين]
٤٩٧	الاشتراكية الحقيقية
٥٠٠	**الحوليات الرينانية** او فلسفة الاشتراكية الحقيقية
٥٠٠	آ ـ « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية »
٥١٥	ب ـ احجار زاوية الاشتراكية
٥١٦	حجر الزاوية الاول
٥٢٣	حجر الزاوية الثاني
٥٢٨	حجر الزاوية الثالث
	٤ ـ كارل غرون « الحركة الاجتماعية في فرنسا وبلجيكا »
٥٣٢	او كيف تكتب الاشتراكية الحقيقية التاريخ
٥٤١	السـان سيمونيـة
٥٤٧	**١ ـ رسائل من احد سكان جنيف الى معاصريه**
٥٥٠	**٢ ـ التعليم المسيحي السياسي للصناعيين**
٥٥٤	**٣ ـ المسيحية الجديدة**
٥٥٥	٤ ـ مدرسة سان سيمون
٥٦٢	مذهب فوريه
٥٧٢	« بابا كابيه ، هذا الفكر المحدود » والهر غرون
٥٨٤	برودون
٥٨٦	« الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين » او نبي الاشتراكية الحقيقية
٥٩٧	الاشتراكيون الحقيقيون
٦٤٩	اضافات
٦٥١	فروض عن فيورباخ
٦٥٤	انشاء هيغل للظواهرية
٦٥٥	مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة
٦٥٦	من دفتر ملاحظات كارل ماركس

الصفحة	الموضـــــوع

مقدمة

ان هذا المجلد الضخم الذي نضعه اليوم بين أيدي القراء العرب يشتمل على عدة مؤلفات :

١ ــ **الايديولوجية الالمانية** ، وقد اشترك ماركس وانجلز في تأليفه في ١٨٤٥ ــ ١٨٤٦ ، وهو يتألف من مجلدين يبحث أحدهما في نقد الفلسفة الالمانية بعد الهيغلية في أشخاص ممثليها فيورباخ وبوير وشترنر ، ويبحث ثانيهما في نقد الاشتراكية الالمانية التي شاعت في ذلك الحين واكتسبت نفوذا على بعض الفئات العمالية فضلا عن بعض المثقفين الالمان ، والتي اطلق عليها أصحابها ، وخاصة قرون وهيس ، اسم « الاشتراكية الحقيقية » .

٢ ــ **الاشتراكيون الحقيقيون** ، وهي دراسة حررها انجلز في وقت لاحق ، في عام ١٨٤٧ ، ويبدو انها لم تكتمل ، ولتشكل استمرارا وتكملة للمجلد الثاني من **الايديولوجية الالمانية** .

٣ ــ **الدروس عن فيورباخ** ، وهي سابقة في وضعها **للايديولوجية الالمانية** ، اذ يعود تاريخها الى ربيع عام ١٨٤٥ ، وكان أحرى بنا أن نضعها في مقدمة الكتاب لولا انها لا تشكل جزءا اصيلا منه ، هذا فضلا عن فقرات ونصوص أخرى ذات صلة مباشرة **بالايديولوجية الالمانية** .

وتنتسب جميع هذه الكتابات الى مرحلة اعداد المادية التاريخية وتمثل لحظة بالغة الاهمية في تطور الاسس الفلسفية والنظرية للشيوعية العلمية .

وكان ماركس وانجلز قد توصلا قبل ذلك بوقت قصير الى اتفاق تام في وجهات نظرهما ، وكانا قد دخلا سوية حلبة الصراع وانخرطا في الحركة السياسية واكتسبا أنصارا كثيرين في العالم المثقف ، وبصورة خاصة في المانيا الغربية ، واصبحا على اتصال متين بالبروليتاريا المنظمة كما يقول انجلز في وقت لاحق . « وكان من واجبنا أن نوفر أساسا علميا لنظرتنا ، لكنه كان لا يقل أهمية من ذلك بالنسبة الينا أن نكتسب الى صفنا البروليتاريا الاوروبية ، وفي المحل الاول البروليتاريا الالمانية » .

وهكذا فانه لم يكن لهما بد من النضال ضد الايديولوجيات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة التي انتشرت ولاقت رواجا في ذلك الحين بعد تهاوي النظام الهيغلي . ان اصل الفلسفة الهيغلية قد تطابق مع نهوض البورجوازية البروسية ــ الالمانية . لقد استيقظ الوعي الذاتي للطبقة البورجوازية مع نمو قوتها الاقتصادية وتعاظمها ، وهو الوعي الذاتي الذي تمثل ولم التعبير عنه في النظام الهيغلي . وان الموضوعة الكلاسيكية التي طرحها هيغل : « كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي » ، قد تحولت الى مثل أعلى للدولة الدستورية التي خيل للبورجوازية انها سوف تحقق المثل الاعلى الخلقي وقيام حكم العقلاني المطلق .

ولقد انقضى عقدان كاملان على اكتمال الفلسفة الهيغلية سنحت الفرصة بصورة كافية خلالهما أمام الدولة البورجوازية والنظام الرأسمالي من أجل اثبات نصاليتهما في الممارسة . وكان من نتيجة هذا الاثبات أن الفكر والواقع ، والعقل والوجود ، برهنت على تناقضها التام . ان الحياة الواقعية لم تحقق تلك الحيلة الفلسفية التي ارادت من الفكر والوجود أن يشكلا وحدة متكاملة في العالم الميتافيزياتي . أما المثل الاعلى الاخلاقي المجسد في الدولة الملكية فقد دخل في نزاع متعاظم ابدا مع الحاجات الحيوية للبورجوازية النامية التي أخذت اذن في تطوير أفكارها الخاصة المتعارضة مع الوعي الاخلاقي الذي كانت هي نفسها تنادي به . وبالرغم من ان الملكية البروسية جعلت من الهيغلية فلسفتها الرسمية ، فانها لم تستطع أن ترتفع هي نفسها الى مركز الدولة الواقعية بالمعنى الهيغلي . وفي الوقت نفسه كانت الافكار الاشتراكية الطوباوية التي نادى بها سان سيمون وفورييه في فرنسا وأوين في انكلترا ، والتي نشأت وانتشرت وراء الحدود الالمانية ، تجد لها أصداء متزايدة الحدة في وقائع الحياة البروسية ــ الالمانية .

عندئذ أخذت فئة من تلامذة المعلم الكبير ــ وكان ماركس وانجلز في عدادها ــ على عاتقها مهمة نقد الفلسفة الهيغلية ، وركزت جهودها في البداية ــ نظرا للظروف السائدة اذن في المانيا ، وبصورة خاصة تسلط الرقابة على المنشورات ــ على نقد عالم الدين . وانطلقت الشرارة الاولى من كتاب دافيد شتراوس **حياة يسوع** الذي استقبلته تلك الجماعة ــ وقد عرفوا باسم الهيغليين الشباب ــ بحماسة فائقة ، وان اعتبرت انه لم يكن وافيا بالغرض المطلوب .

وهكذا تصدى برونو بوير للموضوع من جانبه ، وكان مدرسا في جامعة برلين ، كما كان يعتبر من ألمع الوجوه بين الهيغليين الشباب ، وعمد الى القيام بنقد عميق وناقد للاناجيل الاربعة ، ساعيا في الوقت نفسه الى كشف النقاب عن أصول الدين المسيحي . بيد أن لودفيغ فيورباخ ، هذا التلميذ اللامع للمعلم الكبير ، كان قد مضى خطوة أبعد منه في هذه الاثناء ، فنزع منذ عام ١٨٣٩ ، في كتابه **نقد الفلسفة الهيغلية** ، الاقنعة من «الفكر المطلق» الذي نادى هيغل به ، مبينا أنه مجرد « شبح ميتافيزيائي » ، « روح اللاهوت الراحل » ، أو « اللاهوت الذي جعل منطقا » . فاذا كان هيغل يقول ان الفكر يفترض الطبيعة ، فليس ذلك بأكثر من رداء فلسفي لتعاليم التوراة القائلة أن الله خلق العالم . وما هو الفكر المطلق ؟ ليس هو في واقع الامر اكثر من الفكر الانساني الذاتي المحدود وقد أخذ بعين الاعتبار بصورة مجردة . ان فيورباخ يقلب النظام الهيغلي بلا هوادة . فليس الواقع والطبيعة عنده بعد الآن « مظاهرين » أو « ترديين » للفكرة ، بل لقد أصبحا مستقلين ، كينونتين تملكان قيمة خاصة بهما . وان الانسان ليحتل عنده مقدمة اللوحة ، فهو عنصر فاعل من الآن فصاعدا ، وان يكن فعله مقصورا على المجال الديني وحده . ان الانسان الذي لم يكن حتى هذا الوقت سوى موضوع يصبح ذاتا ، وبذلك تقف المادية على قدميها ، بل تتبوأ العرش الذي أتولت المثالية عنه .

ولقد وفرت هذه المبادىء لفيورباخ قاعدة من أجل فلسفته الخاصة بالدين ، فهو يدرس العلاقات التي تتداخل وتشكل لحمتها الدين ويستخلص من دراسته النتائج التالية : ان الانسان مستقل عن جميع الفلسفات . « الحقيقة هي الانسان لا العقل المجرد ، الحقيقة هي الانسان لا الفكر الباقي على الورق ، الذي يجد على الورق الوجود الذي يلائمه » . فالانسان الذي هو قمة الكائنات جميعا يشكل بداية الدين وأواسطه ومنتهاه ، وليست الافكار سوى انعكاسات للطبيعة ، كما أن الآلهة مخلوقات ابتدعتها المخيلة الانسانية ، وما هي سوى تجسيدات للصفات والمشاعر البشرية المسقطة في السماء . وان الدين علاقة عاطفية بين الانسان والانسان ، كما أن قاعدة كل أخلاق هي العلاقة بين انا وانت .

وحين صدر كتاب فيورباخ **جوهر المسيحية** الذي يتضمن هذه الافكار عام ١٨٤١ كان له فعل السحر الذي حطم طلسم الفلسفة الهيغلية . لقد حلت التناقضات جميعا فيما يبدو ، وهؤلاء البشر قد هبطوا

من السماء ، من عالم الافكار ، ووقفوا من جديد على الارض اليابسة الصلبة . ويقول انجلز : « كنا جميعا فيورباخيين في ذلك الحين » .

لكن اسقاط الآلهة عن عروشها وتمزيق الروابط التي تقيد البشر الى عالم فوق طبيعي ما كان يمكن أن يقتصرا على ميداني الدين والفلسفة. فحين يقلب عرش العامل المطلق في السماء ، لا بد بالضرورة أن يترنح عرش المليك المطلق على الارض . وحين يتضح أن سيادة الفكرة مجرد عبارة جوفاء ، فان تلك الهالة التي تحيط بالحكام الزمنيين الذين يستمدون سلطانهم من السماء تشحب وتتبدد . الآن ، وقد اتضح للبشر أن في مقدورهم أن يخلقوا الآلهة ، هل يعقل أن يتوانوا عن العمل على خلق شروط حياتهم الاجتماعية والسياسية بأنفسهم ، ومن دون أي تكريس من فوق ؟

وهكذا اصبح الهيغليون الشباب الذين اقتصر نشاطهم حتى ذلك الحين على ميدان النظرية نشيطين في عالم الحياة الواقعية من جراء منطق التطور الفلسفي الذي اختاروه ، وقد سموا انفسهم الآن باسم « الاحرار » . والواقع انهم لم يستهدفوا بادىء الامر أي نشاط ثوري ، بل اقتصر غرضهم على التجدد ، على الانبعاث العضوي من الباطن . كانوا يريدون للاصلاح أن يستمر ، وللافكار التقدمية التي برزت في الحقبة الاخيرة ان تتطور ، ولبروسيا موطنهم أن تماشي الواقع التاريخي بحيث تحقق رسالتها في التاريخ العمومي ، رسالتها في اكمال تحرير الفكر البشري الذي بدأ مع حركة الاصلاح واستمر مع حركة الانوار . وكانت خيبة أمل مريرة في انتظارهم في هذا المضمار . ان الآمال التي عقدوها على قيام مملكة بروسية للحرية الفكرية لم تكن أفضل نصيبا من الاحلام التي راودتهم من قبل بشأن دستور بروسي يتزعمه ملك ليبرالي . وان ذلك القدر الضئيل من الحرية الذي منح اثر ارتقاء ملك جديد سدة العرش ، والذي تظاهر في التخفيف من حدة الرقابة ، وأثار في حينه فرحة لا حدود لها ، قد أعقبته مرحلة من الرجعية السوداء قضت على كل أثر للحرية ولاحقت الفكر والمفكرين واجبرتهم على الفرار الى البلدان المجاورة .

فلم تكد **المجلة الريتانية والحوليات الالمانية** ترتدان عن مراقع الفلسفة الخالصة وتنزلان الى ميدان السياسة حتى صودرتا وحظرتا . تلك كانت « مجزرة فكرية » على حد تعبير البعض ، لكن الجماهير لم تحرك ساكنا لنعيها ، بل اتخذت موقف اللامبالاة منها . وان برونو بوير لعلى قناعة تامة اذن بأن التقدم لا يمكن أن يتحقق في هذا الاتجاه الجديد ، اتجاه النشاط العملي ، الاجتماعي والسياسي ، بل ان الخلاص يتمثل في العودة الى حظيرة التأمل ، في الارتداد الى ميدان الفلسفة المحضة والنظرية المحضة والنقد المحض . ومما لا ريب فيه أن النقد لعب ويلعب دورا كبيرا ، وقد تحدث ماركس في كتابه **اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل** عن « النقد الذي ينتزع الأزهار الوهمية التي تستر تلك السلسلة العتيقة والمؤسية التي تقيد الانسان ، بحيث يستطيع هذا الانسان أن يهز السلسلة ويقطف الزهرة الحية . وان نقد السماء يتحول الى نقد الحق ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة » . وعندئذ فلا بد من مواصلة الطريق ، ومن الانخراط في مهمة سياسية هدفها القضاء على التعارض القائم في وجود الانسان . لكن بوير يعتقد ان النقد ، أو « النقد النقدي » كما يسميه ماركس ، يكفي من أجل تنفيذ كل المهمات المطروحة على بساط البحث . فحين يتم تبديد السحب الايديولوجية التي تشوش على البشر وعيهم ، فلن يكون من العسير اذن تغيير العالم . أما الجماهير فليس لها دور في هذا العمل ، كما أن حركاتها ــ بما في ذلك اليهودية ، والمسيحية ، والاشتراكية ، والثورة الفرنسية ، والصناعة الانكليزية ــ لا تستحق من الناقد الا كل احتقار . ان الفكرة المطلقة تحيا في قلب الناقد ، لتتجسد فيه ، ولتقف على طرفي نقيض مع بقية الجنس البشري . وحين يستطيع الناقد أن يقنع الناس بطرد بعض الافكار التي حشروها في رؤوسهم ، أو حشرها آخرون في رؤوسهم ، فلا بد اذن أن يغيروا العالم القائم . ان بوير يحارب ضد أفكار ، ضد أشباح ، وبذلك فهو يتصارع مع ظل الواقع .

اما ماكس شترنر فيمضي الى ابعد من ذلك ، اذ لا وجود عنده الا للانا وحدها ، وفي اعتقاده ان جميع البرامج والمثل العليا والنظريات سجون مصطنعة تأسر الفكر والروح ، وسائل لاخضاع الارادة واذلالها ، احابيل تخفي عن الفرد وجود قواه الخلاقة الخاصة . واذن فانه من الواجب تدمير جميع الانظمة ، ليس لانها رديئة أو ضارة ، بل لمجرد كونها انظمة ، وبالتالي أغلالا . فاذا ما تحقق ذلك أصبح في قدرة الانسان ، وقد تخلص من قيوده غير الطبيعية ، ان يصبح سيد نفسه ، وان يبلغ حجمه الحقيقي بوصفه كائنا « انسانيا » فردا ، فهو « الاوحد » ، والعالم كله ملكية له .

وفي طرف آخر كانت جماعة أخرى لم تهجر الحياة الواقعية كليا . بل كانت ترى التناقضات القائمة في المجتمع ، وتسعى الى حلها من وجهة نظر اشتراكية خاصة بها ، وقد اطلقت على اشتراكيتها صفة « الحقيقية » . لقد كان « الاشتراكيون الحقيقيون » يكتبون عن الاوضاع القائمة ، لكن يعطون الاولوية للمثل العليا على المصالح المادية . وصحيح أنهم كانوا يؤمنون بان ما يعاني جيلهم منه من تفاوت اقتصادي وضيق عاطفي ترتد أسبابه الى التناقضات الاقتصادية التي لا يمكن الغاؤها الا بالغاء الملكية الفردية ، لكنهم كانوا يؤمنون في الوقت نفسه بانه ليس للفعل ما يبرره الا العاطفة الاخلاقية وحدها ، وان اللجوء الى القوة ، مهما تكن غايته النبيلة ، انما يعمل على هزيمة هذه الغاية بالذات ، لانه يجعل من الفريقين المتصارعين متوحشين ، وبذلك يجعلهما عاجزين عن الحرية الحقيقية بعد انتهاء الصراع . وهكذا فاذا كان لا بد للبشر أن يتحرروا ، فعليهم أن يستخدموا من أجل ذلك الوسائل السلمية والمتحضرة وحدها . وان عليهم أن يفعلوا ذلك عاجلا ، قبل ان تنتشر الصناعة كثيرا ، لان مثل هذا الانتشار للصناعة سوف يجعل الحرب الطبقية أمرا لا مفر منه ، ويجعل العنف محتما ، والعنف انما يهزم ذاته آخر الامر . وان مجتمعا يقوم على حد السيف لا بد أن ينتهي الى طغيان طبقة على أخرى ، حتى اذا كان العدل الى جانبه في بداية الامر ، وذلك الطغيان يتنافى مع المساواة الانسانية التي ينشدها الاشتراكيون « الحقيقيون » . ولذا فقد وقف هؤلاء الاشتراكيون ضد النضال الطبقي الصريح ، معتبرين ان مثل هذا النضال سوف يعمي العمال عن الحقوق والمثل التي يقاتلون من اجلها . ان اتفاق المصالح الدائم لا يمكن بلوغه الا بمعاملة البشر على أنهم متساوون منذ البداية ، على أنهم كائنات انسانية ، يعني بالتخلي عن العنف وبالاستنجاد بذلك الحس الذي يتحلون به ، حس التضامن الانساني ، والعدالة ، والكرامة . والاهم من ذلك كله أن النير الذي يثقل على كاهل البروليتاريا في الوقت الحاضر لا يجوز نقله الى أكتاف طبقة أخرى . أما ماركس وأنصاره فيسعون الى قلب الادوار الخاصة بالطبقات الراهنة ، والى انتزاع القوة من البورجوازية بغرض استعبادها من قبل الطبقة العاملة ، وهو أمر مرفوض من وجهة النظر الاخلاقية ، لانه سيجعل الحرب الطبقية مستمرة ، وسيخفق اذن في القضاء على التناقضات القائمة ، هذه التناقضات التي لا يمكن ازالتها الا بطريقة واحدة ، الا وهي صهر المصالح المتنازعة في مثل أعلى مشترك .

لقد تصدى ماركس وانجلز لهذه النظريات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة ، وكشفا عن زيفها ، في **العائلة المقدسة** بادىء الامر ، ثم في **الايديولوجية الالمانية** الذي يكاد ان يكون مؤلفا كتباه لنفسيهما في الدرجة الاولى ، بغية توضيح موقفهما النظري بواسطة نقد المواقف التي اتخذها خصومهما ، أو رفاقهما السابقون في السلاح . وهذا ما يوضحه ماركس بعد أحد عشر عاما في مقدمة **اسهام في نقد الاقتصاد السياسي** .

« قررنا أن نعمل معا لاظهار التضاد القائم بين طريقتنا في النظر وبين التصور الايديولوجي للفلسفة الالمانية . والحقيقة اننا قررنا ان نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي السابق » .

لقد كان الامر الهام بالنسبة اليهما أن « يريا بوضوح في نفسيهما » ، وهو ما حققاه في الايديولوجية الالمانية . ولذا كان لهذا الكتاب اهمية مزدوجة ، فهو من جهة واحدة اول عرض كامل للمادية التاريخية ، لكنه يكشف من جهة ثانية عن معالم تقدم فكر ماركس وانجلز . انه في وقت واحد نص اساسي من نصوص الماركسية ومرحلة بالغة الاهمية في اعداد الفكر الماركسي .

ان ماركس وانجلز يتنشدان في الايديولوجية الالمانية دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي ، الانسان في التاريخ . وانهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الانسان العملية ، الثورية ، التي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي . ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحسي ، دراسة « العلاقات التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا ، وليس العكس كما يحسب أولئك الايديولوجيون الذين « تصبح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ .. بحيث يرتد التاريخ الى تاريخ الفلسفة » ، أو الى « مجرد عملية تطور الوعي » .

واما برفضهما هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصور جديد للتاريخ . انهما « يهبطان من السماء الى الارض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخصبة القائلة ان المحرك الفعلي للتاريخ هو ، من دون الفكر ، انتاج الحاجات الانسانية .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من مراتب تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا فان العمل ، العمل المنتج ، واشكال تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار ، وتتطور ، وتتعدد ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي تقوم في أصل التحولات الاجتماعية .

ولذا كانت بنية المجتمع وقفا على نمط الانتاج القائم تاريخيا . وان كل نمط للانتاج ينطوي على نمط معين للتعاون ، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية . وعلى العموم ، فان نمط الانتاج مرتبط بطبيعة القوى الانتاجية التي كونها وطورها التاريخ السابق للجنس البشري .

وانه ليحدث في سياق التطور التاريخي أن تصبح علاقات الانتاج عائقا في سبيل هذا التطور ، وعندئذ يستعاض عنها بشكل آخر يتفق مع القوى الانتاجية الاعظم تطورا . وان هذه التغيرات تستتبع على الدوام تغيرات اجتماعية ، اذ تحل طبقة اجتماعية جديدةمحل الطبقة السابقةالسائدة . ان تاريخ المجتمع هو تاريخ صراع الطبقات .

ويكون البشر أسرى لعلاقات الانتاج التي تعوق تطورهم الحر . ان تقسيم العمل الذي تام منذ فجر التاريخ ، والذي يمكن أن نشاهد آثاره الاولى في العائلة ، يفرض على كل فرد نشاطا محدودا ، مشوها ، منحرفا . ولذا كان لا بد في سبيل الغاء هذه الاوضاع الشاذة ، وفي سبيل تمكين الفرد الانساني من تطوير جميع قدراته الخلاقة ، من الغاء العمل ، وبالتالي الغاء تقسيم العمل والملكية الفردية ، وهو أمر لا يمكن ان يتحقق الا بفضل نشاط الافراد العمليلا بفضل تصوراتهم وأفكارهم . فليس المقصود أن نغير وعي البشر أولا كي نتمكن من تغيير أوضاعهم ، بل أن نغير الواقع الاجتماعي الذي يصدر ذلك الوعي عنه .

ولذا فانماركس وانجلز يريدان أن يصنعا الثورة ، لكنها ثورة من نمط جديد ، ثورة لن تستبدل سيطرة طبقة واحدة بسيطرة طبقة اخرى كما فعلت جميع الثورات السابقة حتى هذا الحين ، بل سوف تقضي على الطبقات جميعا . وبذلك فانهما يؤكدان للمرة الاولى على دور البروليتاريا التاريخي . ان كل طبقة تناضل من أجل السيادة ، وحتى حين تفترض سيطرتها سلفا الغاء الشكل القديم للمجتمع بكليته ، كما هو الامر بالنسبة الى البروليتاريا ، فلا بد لها قبلا من الاستيلاء على السلطةالسياسية . واذا لم

يكن مبدأ دكتاتورية البروليتاريا مصاغا هنا بكل وضوح ، فانه موجود بصورة مضمنة . وحين يؤكد المؤلفان على هذه النتيجة ، يرسمان الشروط الرئيسية ، الاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، من أجل الثورة البروليتارية ، ويشيران الى الفارق الاساسي الذي يميز هذه الثورة من جميع الثورات السابقة لها : ان الثورة البروليتارية تلغي كل استثمار ، بينما الثورات السابقة لم تفعل سوى استبدال شكل الاستثمار بشكل آخر . وفي النهاية فانها تلغي حكم جميع الطبقات كما تلغي الطبقات نفسها .

وان المؤلفين ليسلطان الضوء على الاسباب المؤدية الى قيام التناقضات بين المدينة والريف ، وبين العمل الجسدي والعمل الذهني ، ويبينان أن هذه التناقضات سوف تلغى في سياق تحول المجتمع بفعل الثورة البروليتارية .

وبالرغم من أن المؤلفين لم يكونا معنيين بتحليل العلاقات الاقتصادية بصورة خاصة ، فان كتابهما يشتمل على بعض البيانات التي تفيد كمنطلق للاقتصاد السياسي الماركسي . وفي رأي ماركس أن الايديولوجية الالمانية كان « سيهيىء الجمهور الالماني لوجهة نظر اقتصاد سياسي معارض على طول الخط للعلم الالماني الذي كان قائما حتى ذلك الحين » .

وانهما ليعارضان الاقتصاديين البورجوازيين الذين يعتبرون القوانين والمقولات الاقتصادية للمجتمع البورجوازي أزلية ثابتة لا تتبدل ، ولا يريان فيها سوى التعبير النظري عن علاقات اجتماعية مؤقتة ومحددة تاريخيا : « ان الربح والريع ، الخ ، هذه الاشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، هي علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الانتاج » .

ومن ثم يبينان أن علاقات الافراد بعضهم ببعض فيما يتعلق بمادة العمل وأداته ونتاجه تتغير في المراحل المختلفة للتطور التاريخي ، ويميزان أربع مراحل رئيسية تقابل كل منها تناسبا جديدا بين علاقات الانتاج والقوى الانتاجية : المجتمع البدائي ، والعالم القديم ، والنظام الاقطاعي ، ونمط الانتاج الراسمالي . وانهما ليرسمان في الوقت نفسه خطوط نظرية عن الدولة التي هي أداة قمع بين يدي الطبقة السائدة ، كما يرسمان الخطوط الاولى للمجتمع الشيوعي حيث سوف يستخدم البشر بصورة واعية القوانين الاقتصادية الموضوعية ويتحكمون في علاقات الانتاج بدلا من ان يكونوا عبيدا لها ، ينظرون اليها على أنها قوى مرية متعالية . وان هذا المجتمع الشيوعي وحده سوف يتيح لكل فرد فرصة تنمية امكاناته ومواهبه بصورة كلية واستخدامها على أفضل صورة في خدمة الجماعية .

وفي خضم ذلك نصادف أفكارا بالغة الاهمية بخصوص عدد من العلوم الاجتماعية . ان بعض الموضوعات تخدم كمنطلق من أجل اعداد القضايا اللغوية في منحى ماركسي . فالمؤلفان يبينان أن اللغة مرتبطة في الاصل ارتباطا وثيقا بحياة المجتمع المادية وما يقوم به البشر من عملية العمل ، مؤكدين في الوقت نفسه على الوحدة التي لا تنفصم عراها بين اللغة والفكر الانساني .

وانهما ليضعان ، في نقدهما للآراء الجمالية التي ينادي بها الهيغليون الشبان ، المبادىء الاساسية لعلم الجمال الماركسي ، موضحين أن الفن وشخصية الفنان المبدعة رهن بحياة المجتمع الاقتصادية والسياسية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

وفيما عدا بعض المبادىء المتعلقة بالتربية وعلم النفس ، فاننا نصادف تقديرات بالغة الاهمية للفلاسفة الماديين الاغريق القدامى ، ولآراء عدد من المفكرين من الازمنة المعاصرة ، وللاشتراكية والشيوعية الطوباويتين ، وذلك كله من وجهة نظر المادية التاريخية .



ان **الايديولوجية الالمانية** بشكل ، في عملية تكوين المادية التاريخية ، لحظة حاسمة ، انفصاما معرفيا حقيقيا يعترف به ماركس بالذات . لقد كان عبورا من شاطىء الى شاطىء لا عودة منه تاريخيا ، العبور من الاشكال الفلسفي لشباب ماركس المرتبط بصورة وثيقة بالفلسفة الكلاسيكية الالمانية كما يمثلها كانط وهيغل وفيورباخ الى الدرب الذي سيؤدي ، بواسطة نقد الاسس الفلسفية العامة لتلك الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، الى الماركسية كما نعرفها اليوم .

وانه لمن الطبيعي الا يكون ذلك الانفصام امرا يسيرا . ان العبور ، مثله مثل المخاض ، عملية شاقة ، له مراحله المتعددة التي لا بد أن تستغرق ردحا من الزمن يكفي لنضوجها ، وهو بالنسبة الى الماركسية سنوات عديدة . وكما أنه لا يمكن الانتقال ، في التاريخ الفعلي ، من نمط للانتاج الى نمط آخر بين ليلة وضحاها ، بمثل قفزة مفاجئة ، كذلك لا يمكن الانتقال في تاريخ الافكار من نظرية الى اخرى بين ليلة وضحاها ، بل لا بد من وجود مراحل انتقالية ربما خيم عليها بعض الابهام والغموض .

ومن هنا كانت بعض الصعوبات في قراءة **الايديولوجية الالمانية** وتحليله ، من جراء موقعه الانتقالي في تطور أفكار ماركس وانجلز . انه نص ربما اثارت حرفيته بعض الالتباس ، لان فيه من الماضي ما يشده اليه ، وان يكن هو ، في جوهره ، توقع للمستقبل ، توقع جريء ، لكنه يعوزه بعد ، من جراء طبيعة الامور بالذات ، الشيء الكثير من التوضيح ، والدقة ، والتماسك . الا يقول انجلز نفسه عام ١٨٨٨ ، وهو يعيد قراءة مخطوطة **الايديولوجية الالمانية** : « كم من المعارف في التاريخ الاقتصادي كانت ناقصة وقتذاك » .

ولم يكن بد من انتظار **راس المال** حتى تتخذ المادية التاريخية شكلها النهائي .

وانه لمما يزيد صعوبة قراءة هذا الكتاب أن التعابير الجديدة التي يستخدمها ماركس وانجلز لم تتخذ شكلها النهائي ، وهي سوف تتعرض لتعديلات كثيرة ، وعلى الاخص في موضوع الاقتصاد السياسي ، قبل أن تصل الينا في الصورة التي نعرفها اليوم فيها .

ان مفهوم العمل غير واضح كل الوضوح بعد ، كما أن العلاقات الاجتماعية في عصر محدد يطلق عليها ماركس تعبير « التعامل » ، وهو التعبير الذي سيستبدله في وقت لاحق ، في **راس المال** ، بعبارة « علاقات الانتاج » التي هي بكل تأكيد اعظم شمولا .

ولنضف الى ذلك أن **الايديولوجية الالمانية** ، كما هو بين أيدينا اليوم ، مؤلف يسوده بعض الاضطراب ، ان لدينا بادىء الامر عرضا للمبادىء (« فيورباخ ») تتلوه مناظرة طويلة . وان ذلك ليجد تفسيره من وجهة نظر التاريخ . ان ماركس وانجلز يخصصان لنقد صارم كتاب شترنر **الاوحد وخاصته** ، وبعض المؤلفات الاخرى ، ولا بد لهما من اجل ذلك من ايراد مقتطفات عديدة وطويلة من اعمال نحن نجهلها الجهل كله . وبالفعل ، من ذا يعرف اليوم مؤلفات شترنر او بوير أو غرون أو كوغلمان ، وهي المؤلفات التي تدرس هنا وتحلل بدقة بالغة ، وفي بعض الاحيان كلمة كلمة ! وانهما ليسحقان خصومهما بسخريتهما، ليوردان ويكرران عبارات لهؤلاء الخصوم هي في الاغلب سخيفة وعديمة المعنى كليا ، كما يطلقان عليهما الالقاب المختلفة الهازئة ، فهم تارة « آباء الكنيسة » ، وتارة « دون كيشوت » أو « سانشو » ، وتارة « القديس ماكس » أو « القديس سانشو » ، كما يزيد من ضياعنا أسماء الكوكبات التي يستخدمها انجلز خاصة للدلالة على بعض الخصوم الذين يهاجمهم ، واغلبهم كتاب مغمورون اليوم لعلنا لا نعرفهم الا من نقد انجلز لهم .

لكنا نعود فنقول ان لذلك ما يبرره تاريخيا . اذ يجب ألا ننسى الظروف التاريخية التي كتب فيها مؤسسا الماركسية هذا المؤلف ، اذ كانا يخوضان صراعا عنيفا ضد الفلسفات العديدة المشتقة من النظام الهيغلي ، أو ضد بعض الافكار الاشتراكية الطوباوية ، محاولين في ذلك خلق مبادىء قليلة يستطيعان

لجميع الحركة الشيوعية في مختلف ارجاء أوروبا حولها . ولا ننسى أيضا أن الايديولوجية الالمانية تصفية حساب قام به المؤلفان مع معتقداتهما السابقة ، ولم يكن في الاصل معدا للنشر ، وان بذلت لذلك بعض المحاولات التي أخفقت ، بحيث كان في حالة المخطوط حتى بعد وفاة مؤلفيه بوقت طويل . ومما لا ريب فيه أن ماركس وانجلز كانا يعدلان فيه حتى درجة ما لو سنحت لهما فرصة نشره في حياتهما .

وحين يقول ماركس انه قرر مع انجلز أن يتخليا عن « المخطوطة لنقد الفئران القارض » ، فيجب أن نحمل قوله هذا على محمل الجد . وبالفعل ، فان صفحات عديدة من الكتاب تنقص هنا وهناك ، وعلى الاخص في المجلد الاول ، كما أن مقاطع عديدة قرضتها الفئران بحيث بات من المتعذر فك رموزها . وقد عمدت مؤسسة الماركسية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي ، عند نشر المخطوطة ، الى اعادة انشاء عدد من هذه العبارات الضائعة ، وقد أشير اليها في النص بأقواس كبيرة . وان في المخطوطة فيما عدا ذلك فقرات عديدة مشطوبة ، اما لان المؤلفين تخليا عن التعبير عن هذه الفكرة أو تلك ، واما لان ماركس قد استخدم بعض المقاطع ، كما كان يفعل كثيرا ، في مؤلفات أخرى ،وعندئذ فقد كانت الخطوط العمودية تدله على أن المقطع قد استخدم في موضع آخر . وقد وضعت جميع هذه الفقرات المشطوبة في هوامش الكتاب ، وكذلك بعض الملاحظات الهامشية لماركس وانجلز كما هي واردة في المخطوطة .

ولقد ظل الايديولوجية الالمانية في حالة المخطوط حتى عام ١٩٣٢ ، باستثناء الفصل الخامس من المجلد الثاني (« كارل غرون ») الذي صدر أثناء حياة ماركس ، فضلا عن بعض الصفحات التي ظهرت هنا وهناك في مجلات مختلفة . وان مؤسسة الماركسية في موسكو هي التي أصدرت المخطوطة للمرة الاولى عام ١٩٣٢ في موسكو باللغة الالمانية . أما الترجمة العربية الراهنة فانها تعتمد على الترجمة الانكليزية الصادرة عن دار اللغات الاجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ وعلى الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار المنشورات الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨ .

ولا بد كذلك من التنويه الى أن الفقرات من الكتاب المقدس الواردة في الكتاب قد أخذت عن الترجمة العربية للكتاب المقدس الصادرة عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٦٦ .

الدكتور فؤاد ايوب

الايديولوجية الالمانية

نقد الفلسفة الألمانية الأحدث

في أشخاص ممثليها

فيورباخ و ب. بوير وشترنر

المقدمة

اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه · ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله والانسان العادي ، الخ · ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم ، فاذا هم، الخالقون ، ينحنون أمام مخلوقاتهم · الا فلنحررهم اذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها · ألا فلنتمرد على حكم هذه الأفكار · ألا فلنعلم البشر أن يستبدلوا هذه الأوهام بأفكار تقابل ماهية الانسان كما يقول أحدهم ، وأن يتخذوا منها موقفاً نقدياً كما يقول الآخر ، وأن ينزعوها من رؤوسهم كما يقول الثالث (١) ؛ و ـ ان الواقع القائم سوف ينهار ·

ان هذه الأوهام البريئة والصبيانية تشكل لب الفلسفة الحديثة للهيغليين الشباب ، التي لايستقبلها الرأي الألماني باحترام مشوب بالهلع فحسب ، بل يقدمها **أبطالنا الفلسفيون** أنفسهم بتلك القناعة المهيبة بأن هذه الأفكار ذات النزعة الاجرامية تشكل بالنسبة الى العالم خطراً ثورياً · ان المجلد الأول من هذا المؤلف يستهدف اماطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون أنفسهم ويحسبهم الناس ذئاباً · وبيان أن ثغاءهم لايفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الألمانية في لغة فلسفية، وان تبجح هؤلاء الشراح الفلسفيين انما يعكس حقارة الظروف الفعلية في ألمانيا · ان غرضه أن يفضح هذا الصراع الفلسفي ضد ظلال الواقع ويزدري به ، هذا الصراع الذي يناسب الأمة الألمانية الحالمة والمشوشة الذهن ·

ذات مرة تخيل امرؤ مقدام أن البشر انما يغرقون لأن فكرة **الثقالة تتملكهم** · فاذا هم انتزعوا هذه الفكرة من عقولهم ، مثلاً بالمناداة بها خرافة أو مفهوماً دينياً ، فسوف يصبحون من الآن فصاعداً في حمى من خطر الغرق · ولقد ناضل طوال حياته ضد وهم الثقالة

الذي كانت جميع الاحصائيات تحمل اليه حقائق جديدة ومتعددة الوجوه عن نتائجه الضارة (٢) . لقد كان هذا الانسان الشجاع نموذجا للفلاسفة الثوريين الجدد في المانيا★

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : [ليس هناك فوارق نوعية تفصل المثالية الالمانية عن ايديولوجية جميع الشعوب الاخرى . فهذه الايديولوجية ترى هي الاخرى ان العالم تسوده الافكار ، وان الافكار والمفاهيم هي المبادئ المقررة ، وان الافكار المقررة هي لغز العالم المادي المتقن هو في متناول الفلاسفة .

ولقد اكمل هيغل المثالية الايجابية . وبالنسبة اليه ، لم يتحول العالم المادي بأسره الى عالم من الافكار ، والتاريخ بأسره الى تاريخ للافكار فحسب بل هو لايقتصر على تسجيل حقائق الفكر ، وانما يسعى ايضا الى تحليل عملية الخلق .

ان الفلاسفة الالمان ، عندما يهزون ليوقظوا من عالمهم الوهمي ، يحتجون ضد عالم الفكر الذي هو [...] تصور [العالم] الحقيقي ، [الما] دي ..

ان جميع النقاد الفلسفيين الالمان يؤكدون ان الافكار والتصورات والمفاهيم قد سادت حتى الآن البشر الواقعيين وسيرتهم ، وان العالم الواقعي هو نتاج لعالم الافكار . ولقد كانت تلك هي الحال حتى الوقت الراهن . لكن من الواجب تغييرها . وانهم يختلفون عن بعضهم بعضا في الطريقة التي ينوون بها تحرير الجنس البشري الذي يئن في رأيهم تحت ثقل افكاره الثابتة الخاصة ؛ وانهم يختلفون كذلك بخصوص مايصفونه بانه افكار ثابتة؛ وانهم يتفقون في ايمانهم بهيمنة الافكار ، ويتفقون في الاعتقاد بان محاكمتهم النقدية لابد أن تؤدي أخيرا الى دمار الاوضاع القائمة ، سواء أكانوا يتوهمون ان تفكيرهم الفردي يكفي من اجل تحقيق هذه النتيجة ، ام كانوا يبغون الوصول الى الشعور العمومي .

ان الاعتقاد بأن العالم الواقعي هو نتاج العالم المثالي ، الافكار [...] .

واما ضل الفلاسفة الالمان بفعل عالم الافكار الهيغلي الذي اصبح عالمهم ، فانهم يحتجون ضد سيطرة الافكار والصور والمفاهيم التي في رأيهم ، يعني وفقا للوهم الهيغلي ، انتجت حتى الآن العالم الواقعي وقررته وسيطرت عليه . انهم يرفعون احتجاجهم ويئنون [...] .

ان الافكار والصور والمفاهيم ، وفقا للنظام الهيغلي ، قد انتجت وقررت وسادت حياة البشر الواقعية وعالمهم المادي وعلاقاتهم الفعلية . وان تلامذته العصاة ليأخذون هذا [...] .

فيـورباخ

تعارض النظرتين المادية والمثالية

(مدخـــل)

اجتازت ألمانيا خلال السنوات القليلة الاخيرة ، كما يخبرنا الايديولوجيون الألمان، ثورة لم يسبق لها مثيل • ان عملية تفسخ الفلسفة الهيغلية التي بدأت مع شتراوس(٣) قد آلت الى اختمار عمومي انجرفت فيـه « قوى الماضي » جميعاً • ولقد قامت في ملء الفوضى العامة امبراطوريات جبارة سرعان ماانتهت الى الزوال ، وهب أبطال عابرون سرعان ما القي بهم في غياهب الظلمات خصوم أشد اقداماً وأصلب عوداً • كانت تلك ثورة لاتعدو الثورة الفرنسية أن تكون لعب أطفال الى جانبها ، وكان ذلك صراعاً عالمياً تبدو صراعات الأولياء (٤) تافهة حقيرة الى جانبه • ان المبادىء تتزاحم ، وأبطال الفكر يطيحون ببعضهم البعض بسرعـة لانظير لها ، وفي مـدى ثلاث سنوات ، من ١٨٤٢ الى ١٨٤٥ ، كنس قدر من الماضي في ألمانيا أعظم منه في مدى ثلاثة قرون في أماكن أخرى •

وكان من المفروض ان هذه الأمور جميعاً جرت في ميدان الفكر الخالص * •

ومن المؤكد أننا نعالج هنا حدثاً مـدعاة للاهتمام ، ألا وهو عملية تفسـخ الفكر المطلق **:فما انطفأت آخر شرارة في حياة هذه الفضالة ***حتى أخذت مختلف العناصر المركبة لها في الانحلال ، ودخلت في تراكيب جديدة ، وشكلت مواد جديدة • ولقد انقض على هذه التراكيب الجديدة صناعيو الفلسفة ، هؤلاء الذين عاشوا حتى ذلك الحين على

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] من الطبيعي أن العالم الخارجي المادي لم يعرف شيئا من هذا الصراع • ذلك ان كل هذا الحدث الذي هز العالم لـم يجر في حقيقة الأمر الا في عملية تفسخ الفكر المطلق • •

** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان الفقد ، هذا المنظم للاعراس والمآتم ، ما كان يمكن بالطبع أن يكون غائبا ، هو الذي ، بوصفه فضالة لحروب التحرر الكبرى ، قد ••

*** Caput Mortuum، باللاتينية في النص الاصلي ، وهو تعبير يستخدم في الكيمياء للدلالة على البقية المتخلفة بعد التقطير • والفضالة هو المعنى المقصود هنا (المترجم) •

استغلال الفكر المطلق . وراح كل منهم يروج بأقصى حمية ممكنة للحصة التي كانت من نصيبه ، الأمر الذي أدى بصورة طبيعية الى قيام المزاحمة التي جرت بادئ ذي بدء بطريقة بورجوازية ورصينة باعتدال . وفيما بعد ، عندما اكتظت السوق الألمانية ، ولم يعد في الامكان تصريف البضاعة في السوق العالمية رغم جميع الجهود المبذولة ، فقد أفسدت العملية كما هي القاعدة بالمألوف في ألمانيا ، بالانتاج الرخيص والتافه، وتدهور النوعية وغش الخامات ، وتزوير اللصاقات ، والصفقات الوهمية ، وسمسرة السندات ، ونظام الائتمان مجرد من أي أساس فعلي . وتحولت هذه المزاحمة الى صراع مرير هو في الوقت الحاضر موضع الاطراء والتعليل على أنه ثورة تاريخية سوف تترتب عليها أضخم المنجزات والنتائج .

لكن اذا شئنا أن نقيم تقييماً حقيقياً هذه الشعوذة الفلسفية التي توقظ شرارة من الكبرياء الوطنية حتى في صدر البورجوازي الألماني الشريف ، واذا شئنا أن نبين حقارة كل هذه الحركة الهيغلية الفتاة وضيقها ★ ، وبصورة خاصة التباين المضحك المبكي بين المآثر الفعلية لهؤلاء الأبطال وأوهامهم بشأن هذه المآثر بالذات ، فان علينا أن ننظر الى المشهد برمته من وجهة نظر تتجاوز الحدود الألمانية ★★ .

آ ـ الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

لم يغادر النقد الألماني ، حتى في آخر الجهود التي بذلها ، ميدان الفلسفة قط . وليس في نيتنا أن ندرس هنا مقدماته الفلسفية العامة ، لكن جميع الأسئلة التي طرحها

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وروحها القومية .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ولهذا نقدم للنقد الخاص بالممثلين الفرادى لهذه الحركة ببعض الملحوظات العامة التي توضح المقدمات الايديولوجية المشتركة بينهم جميعاً . ولسوف تكون هذه الملحوظات كافية للدلالة على وجهة نظر نقدنا بقدر ماهو ضروري من أجل فهم النقود الفردية اللاحقة وتبريرها ، وأننا نقرن هذه الملحوظات بفيورباخ على وجه الدقة لأنه الوحيد الذي حقق على الأقل بعض التقدم والذي تمكن دراسة مؤلفاته بنية طيبة (آ) .

١ ـ الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

٢ ـ اننا نعرف علماً واحداً فقط الا وهو علم التاريخ . ويستطيع المرء أن ينظر الى التاريخ من طرفين وأن يقسمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر . وعلى كل حال . فالطرفان غير منفصلين : فتاريخ الطبيعة وتاريخ البشر يشرطان بعضهما بعضاً ماوجد البشر . وان تاريخ الطبيعة ، المسمى العلوم الطبيعية ، لايعنينا هنا : لكنه لابد لنا أن ندرس تاريخ البشر ، مادامت الايديولوجية بكاملها على وجه التقريب ترتد اما الى تفسير خاطئ للتاريخ واما تؤدي الى تجريده كلياً . فليست الايديولوجية بالذات الا مظهراً واحداً من مظاهر هذا التاريخ .

(آ) de Bonne Foi ، بالفرنسية في النص الاصلي .

على نفسه قد انبثقت بلا استثناء ، على العكس من ذلك ، من أرض نظام فلسفي معين ، ألا وهو النظام الهيغلي . وان ثمة تضليلا لا في الأجوبة عن هذه الأسئلة فحسب ، بل في الأسئلة بحد ذاتها . وان هذه التبعية حيال هيغل هي السبب في أن أياً من هؤلاء النقاد المحدثين لم يقم حتى بمحاولة نقد جامع للنظام الهيغلي ، بالرغم من أن كل واحد منهم يقسم الأيمان المغلظة على أنه تجاوز هيغل نفسه . ان مناظراتهم ضد هيغل وضد بعضهم بعضاً تقتصر على مايلي : ان كلا منهم يعزل جانباً من النظام الهيغلي ويحوله ضد النظام بكامله وضد الجوانب المعزولة من قبل الآخرين على حد سواء . وبادىء ذي بدء ، فقد عزلوا مقولات هيغلية خالصة غير مزورة مثل «الجوهر» و «الوعي الذاتي» ومن بعد دنسوا هذه المقولات بأسماء أكثر دنيوية ، مثل « النوع » ، و « الأوحد » ، و « الانسان » ، الخ .

ان جماع النقد الفلسفي الألماني من شتراوس الى شترنر مقتصر على نقد التصورات الدينية * . ولقد انطلق النقاد من الدين الحقيقي واللاهوت بالمعنى الحقيقي للكلمة . اما مايعنيه الوعي الديني والتصور الديني حقاً وفعلا فقد تعين بصورة مختلفة بقدر ماكانوا يمضون قدماً . وكان التقدم يستقيم في تصنيف التصورات الميتافيزيائية والسياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها من التصورات التي تزعم السيادة لها في صنف التصورات الدينية او اللاهوتية ، وكذلك في المناداة بأن الوعي السياسي والحقوقي والأخلاقي وعي ديني أو لاهوتي ، وبأن الانسان السياسي والحقوقي والاخلاقي ـ « الانسان » في آخر تحليل ـ هو انسان ديني . كانت هيمنة الدين تعتبر أمراً مفروغاً منه . وبصورة تدريجية ، فان كل علاقة سائدة قد نودي بها علاقة دينية وحولت الى عبادة ، عبادة القانون ، عبادة الدولة ، الخ . كانت المسألة ، في كل حدب وصوب ، مسألة العقائد والايمان بالعقائد . وكان العالم يكرس على مدى متزايد الاتساع أبداً حتى بات في مقدور صاحبنا الفاضل القديس ماكس أن يمنحه صفة القداسة كتلة واحدة ** ، وبذلك يتخلص منه دفعة واحدة .

كان الهيغليون الشيوخ قد فهموا كل الأشياء فور ارجاعها الى احدى مقولات المنطق الهيغلي . أما الهيغليون الشبان فقد انتقدوا كل الأشياء باستبدالها بتصورات دينية أو المناداة بها مادة لاهوتية . وان الهيغليين الشبان لمتفقون مع الهيغليين الشيوخ في الايمان ، في العالم القائم ، بسيطرة الدين ، والمفاهيم ، والمبدأ العمومي . سوى ان الفريق

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ... منادية بأنه المخلص المطلق للعالم ، وبأنه يحرره من الشر . لقد كان الدين ينظر اليه دائماً على أنه العدو الأكبر ، على أنه السبب الأخير لجميع العلاقات التي تثير نفور هؤلاء الفلاسفة ، وكان يعامل على هذا الاساس .

** En Bloc ، بالفرنسية في النص الأصلي .

راحد يهاجم هذه السيادة على أنها اغتصاب ، بينما يمجدها الفريق الآخر على أنها سيادة شرعية •

وما دام الهيغليون الشبان يعتبرون المفاهيم والأفكار والصور ، وباختصار جميع منتجات الوعي الذي ينسبون اليه وجوداً مستقلا ، على أنها أغلال البشر الفعلية (تماما كما نادى الهيغليون الشيوخ بها على أنها الروابط الحقيقية للمجتمع الانساني) ، فان من البدهي أنه يترتب على الهيغليين الشباب أن يناضلوا فقط ضد هذه الأوهام الخاصة بالوعي ★ • وما دامت علاقات البشر ، وجميع أفعالهم ، وأغلالهم وقيودهم ، هي منتجات لوعيهم وفقاً لأوهام الهيغليين الشبان ، فان هؤلاء قد فرضوا على البشر بصورة منطقية المصادرة الأخلاقية الداعية الى مقايضة وعيهم الحالي بوعي انساني ، نقدي أو أناني ، والتخلص بذلك من قيودهم • وان هذا المطلب بتغيير الوعي يرتد الى المطالبة بتفسير الواقع بطريقة أخرى، يعني القبول به بواسطة تأويل مختلف • ان الايديولوجيين الهيغليين الشبان ، بالرغم من بياناتهم الطنانة التي يزعمون أنها « تقلب العالم » ، هم أشد المحافظين صلابة • وان أحدثهم قد وجدوا التعبير الصحيح الذي يصف نشاطهم حين أعلنوا أنهم انما يحاربون ضد « **عبارات طنانة** » • وانهم لينسون على أي حال أنهم لايعارضون هم أنفسهم هذه العبارات الطنانة الا بعبارات طنانة أخرى ، وأنهم لايكافحون العالم الفعلي القائم في حال من الأحوال حين لايفعلون سوى مكافحة العبارات الطنانة لهذا العالم • وان النتائج الوحيدة التي كان في مقدور هذا النقد الفلسفي أن يحققها قد كانت ايضاحات قليلة (وهي فضلا عن ذلك ضيقة كلياً) للمسيحية من وجهة نظر التاريخ الديني ؛ وليست جميع تأكيداتهم الأخرى الا طرقاً جديدة من أجل تزيين مزاعمهم القائلة انهم قدموا ، في هذه الايضاحات التافهة، اكتشافات ذات مغزى تاريخي •

ولم يخطر في بال أي من هؤلاء الفلاسفة أن يتساءل عن الرابطة التي تجمع بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني ، الرابطة التي تجمع بين نقدهم وبيئتهم المادية الخاصة •

* * *

ليست المقدمات التي ننطلق منها اسساً اعتباطية ، أو معتقدات ، بل هي أسس واقعية لايمكن تعليقها الا في الخيال • أولئك هم الأفراد الواقعيون ، نشاطهم وشروط وجودهم المادية ، الشروط التي يجدونها قائمة سلفا ، وكذلك الشروط التي نشأت عن نشاطهم الخاص • وهكذا يمكن التحقق من هذه الأسس بطريقة تجريبية خالصة •

ومن الطبيعي أن الشرط الأول لكل تاريخ بشري هو وجود كائنات بشرية حية ★★ •

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وان تعديلا للوعي السائد هو الهدف الذي يسعون الى بلوغه •

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان اول عمل تاريخي لهؤلاء الافراد ، العمل الذي يتميزون به من الحيوانات ، ليس هو انهم يفكرون ، بل انهم يأخذون في انتاج وسائط وجودهم •

فأول حقيقة يجب تقريرها هي اذن جبلة هؤلاء الأفراد البدنية والعلاقات التي تخلقها لهم هذه الجبلة مع بقية الطبيعة • ونحن لانستطيع طبعاً ان نقوم هنا بدراسة عميقة لبنية الانسان الجسدية بالذات ، ولا للشروط الطبيعية التي صادفها البشر جاهزة تماماً ، الشروط الجيولوجية ، والاوروغرافية ، والهيدروغرافية ، والمناخية وغيرها ★• وان من واجب كل تاريخ أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية وما يطرأ عليها من تعديل من جراء فعل البشر في سياق التاريخ •

ويمكن تمييز البشر من الحيوانات بالوعي ، والدين ، وكل مايحلو لنا • وانهم ليبداون هم أنفسهم بتمييز أنفسهم من الحيوانات حالما يباشرون **انتاج** وسائط وجودهم ، وهي خطوة الى الأمام مشروطة بتنظيمهم الجسدي • فحين ينتج البشر وسائط وجودهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات •

ان الطريقة التي ينتج البشر وسائط وجودهم بها تتوقف قبل كل شيء على طبيعة وسائط الوجود المعطاة من قبل والتي يجب عليهم تجديد انتاجها • ولايجب اعتبار هذا النمط في الانتاج من وجهة النظر هذه وحدها ، ألا وهي أنه تجديد لانتاج وجود الأفراد الجسدي • انه يمثل على العكس من ذلك نمطاً محدداً لفعالية هؤلاء الأفراد ، طريقة محددة للتعبير عن حياتهم ، **أسلوباً في الحياة** محدداً • وكما يعبرالأفراد عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط ، بحيث تتطابق ماهيتهم مع انتاجهم ، سواء مع ما **ينتجونه** ام مع **الطريقة** التي ينتجونه بها . فماهية الافراد تتوقف اذن على شروط انتاجهم المادية •

ولا يظهر هذا الانتاج الا مع **زيادة السكان** ، وهو يفترض من طرفه **تعاملا** (*) بين الأفراد • وان شكل هذا التعامل لمشروط بدوره بالانتاج •

ان علاقات الأمم المختلفة فيما بينها تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها كل منها فيما يتعلق بالقوى المنتجة ، وتقسيم العمل ، والعلاقات الداخلية • ان هذا المبدأ معترف به عموماً • وعلى أي حال ، فليست علاقات الأمة الواحدة مع الأمم الأخرى فحسب ، بل جماع البنية الداخلية لهذه الأمة نفسها أيضاً ، هي رهن بمستوى تطور انتاجها وبعلاقاتها الداخلية والخارجية • ونحن نعرف بأوضح طريقة درجة التطور التي بلغتها القوى المنتجة لأمة ما من درجة التطور التي بلغها تقسيم العمل • وان كل قوة انتاجية جديدة ، بقدر مالاتكون مجرد امتداد كمي للقوى الانتاجية المعروفة من قبل (استصلاح الأراضي على سبيل المثال) ، يترتب عليها احكام جديد لتقسيم العمل •

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] والحال ان هذه الاوضاع لا تشرط التنظيم الذي يصدر عن الطبيعة فحسب ، تنظيم البشر البدائي وعلى الاخص فوارقهم العرقية ؛ انها تشرط كذلك كل تطورهم او لا تطورهم اللاحق حتى العصر الحالي •

ان تقسيم العمل داخل امة ما يؤدي بادىء الأمر الى انفصال العمل الصناعي والتجاري من جهة واحدة ، والعمل الزراعي من جهة ثانية ؛ ومن جراء ذلك انفصال المدينة والريف وتعارض مصالحهما ، ويؤدي تطوره اللاحق الى انفصال العمل التجاري والعمل الصناعي • واننا لنشاهد في الوقت نفسه،من جراء تقسيم العمل داخل الفروع المختلفة ، تقسيمات فرعية مختلفة تتطور بدورها بين الأفراد الذين يتعاونون في أعمال محددة • وان موقع هذه التقسيمات الفرعية الخاصة بالنسبة الى بعضها بعضاً لمشروط بنمط استثمار العمل الزراعي والصناعي والتجاري (النظام البطريركي ، والعبودية ، والمراتب والطبقات) • وتظهر العلاقات نفسها حين تكون المبادلات أكثر نمواً في علاقات الأمم المختلفة بعضها ببعض •

ان المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالا مختلفة للملكية ؛ وبكلام آخر ، فان كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيمابينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته •

ان أول شكل للملكية هو ملكيةالقبيلة(٦) • وانه ليقابل تلك المرحلة البدائية للانتاج حيث يعيش شعب من القنص والصيد وتربية الماشية ، أو الزراعة في المرحلة الأعلى ، الأمر الذي يفترض ، في هذه الحالة الأخيرة ، قدراً كبيراً من الأراضي غير المزروعة • ويكون تقسيم العمل في هذه المرحلة بدائياً جداً بعد ويقتصر على اتساع اعظم للتقسيم الطبيعي كما هو قائم في الأسرة • وتقتصر البنية الاجتماعية ، من جراء ذلك ،على اتساع الأسرة : زعماء القبيلة البطريركية ، وتحتهم أفراد القبيلة ، وأخيراً العبيد • ولا تتطور العبودية الكامنة في الأسرة الا قليلا مع نمو السكان والحاجات ، وكذلك مع امتداد العلاقات الخارجية ، للحرب والمقايضة على السواء •

وشكل الملكية الثاني هو الملكية المشاعة وملكية الدولة الذي نصادفه في الأزمان القديمة والذي ينشأ على الأخص من اتحاد عدة قبائل في مدينة واحدة ، بفعل الاتفاق أو الغزو ، وهو يترافق بالعبودية بعد • وتنمو الى جانب الملكية المشاعة الملكية الخاصة ، المنقولة وغير المنقولة في وقت لاحق ، لكنها تنمو على اعتبارها شكلا لاطبيعياً وخاضعاً للملكية المشاعة • ولا يمارس المواطنون الا بصورة جماعية سلطانهم على العبيد الذين يشتغلون ، الأمر الذي يربطهم اذن الى شكل الملكية المشاعة • ان هذا الشكل هو الملكية الخاصة الجماعية للمواطنين النشيطين ، الملتزمين تجاه عبيدهم بالمحافظة على هذا الشكل الطبيعي للرابطة • ولذا فان كل البنية الاجتماعية القائمة على هذه الملكية المشاعة ، ومعها قوة الشعب ، تتفكك بالضبط بقدر ماتنمو ، بالخاصة الملكية الخاصة غير المنقولة • ان تقسيم العمل قد أصبح اذن أكثر تطوراً • فنحن نجد

سلفاً التعارض بين المدينة والريف ، وفي وقت لاحق التعارض بين الدول التي تمثل مصالح المدن والدول التي تمثل مصالح الأرياف ، ونجد داخل المدن نفسها التعارض بين التجارة البحرية والصناعة . ان العلاقات الطبقية بين المواطنين والعبيد قد بلغت تطورها الكامل * .

ويبدو أن واقع الغزو يتناقض مع مجمل هذا التصور للتاريخ . فحتى الآن جعل العنف والحرب والسلب واللصوصية ، الخ . القوة المحركة للتاريخ . ولا بد لنا هنا من الاقتصار على النقاط الرئيسية ، ولذا فلن نأخذ سوى مثال بارز تماماً ، الا وهو دمار حضارة قديمة على يد شعب همجي وما يترتب على ذلك من تكون بنية اجتماعية جديدة تنطلق مجدداً من نقطة الصفر . (روما والبرابرة ، والاقطاعية وبلاد الغول ، والامبراطورية البيزنطية والاتراك) . ولا تبرح الحرب نفسها عند الشعب الهمجي الفاتح ، كما اشرنا أعلاه ، اسلوباً طبيعياً في العلاقات يمارس بمزيد من اللهفة بقدر ماتخلق زيادة السكان بطريقة اشد الزاماً ، مع نمط الانتاج التقليدي والبدائي الذي هو النمط الوحيد الممكن بالنسبة الى هذا الشعب ، الحاجة الى وسائط جديدة للانتاج . وبالمقابل فاننا نشاهد في ايطاليا تمركزاً للملكية العقارية يتحقق بالوراثة ، وبالشراء والاستدانة أيضاً : ذلك أن الانحلال الشديد الذي أصاب الأخلاق وندرة الزواج قد أديا الى اضمحلال العائلات القديمة اضمحلالا تدريجياً وسقوط أملاكها بين أيدي عدد قليل من الناس . وفضلا عن ذلك ، فقد حولت هذه الملكية العقارية الى مراع ، وهو تحول تسبب ، فيما عدا الأسباب الاقتصادية العادية التي لاتبرح صالحة في أيامنا ، عن استيراد الحبوب المسلوبة أو المطلوبة كجزية ، وكذلك عما أعقب ذلك من قلة المستهلكين للقمح الايطالي . ولقد اختفى السكان الأحرار بصورة تامة تقريباً من جراء هذه الظروف ، وكان العبيد أنفسهم يهددون بالاضمحلال دون انقطاع بحيث كان لابد من الاستعاضة عنهم باستمرار . وظلت العبودية تشكل أساس الانتاج برمته ، ولم يتوصل العاميون أبداً ، وكان موضعهم بين الأحرار والعبيد ، الى الارتفاع مافوق شرط البروليتاريا الرثة Lumpenproletariat ** . وفيما عدا ذلك ، فان روما لم تتجاوز مرحلة المدينة ؛ كانت مرتبطة بالأقاليم بروابط تكاد ان تكون سياسية محضة على وجه التقريب بحيث تستطيع الأحداث السياسية طبعاً أن تفصمها بدورها .

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] نصادف عند العاميين الرومان بادىء الامر الملاكين العقاريين الصغار ومن بعد طلائع بروليتاريا لن تتطور على أية حال ، وذلك من جراء موقعها المتوسط بين المواطنين الملاكين والعبيد .

** الترجمة الحرفية هي البروليتاريا في الثياب الرثة ، وهي عناصر يائسة منحطة وغير منظمة من البروليتاريا المدنية (المترجم) .

وتظهر للمرة الأولى ، مع نمو الملكية الخاصة ، علاقات سوف نصادفها من جديد في الملكية الخاصة الحديثة ، لكن على نطاق أوسع • فمن جهة واحدة تمركز الملكية الخاصة الذي بدأ في وقت مبكر جداً في روما ، كما يثبت ذلك قانون ليسينيوس الزراعي (٧) ، وتقدم سريعاً منذ أيام الحروب الأهلية ، وعلى الأخص في ظل الامبراطورية ؛ ومن جهة ثانية ، في ترابط مع هذه الوقائع ، تحول الفلاحين العاميين الصغار الى بروليتاريا كان وضعها المتوسط بين المواطنين المالكين والعبيد يمنعها على أي حال من تحقيق تطور مستقل •

والشكل الثالث هو الملكية الاقطاعية ، أو ملكية المراتب المختلفة • فبينما كانت الأزمان القديمة تنطلق من المدينة ومن أرضها الصغيرة ، فقد انطلق العصر الوسيط من الريف • وان السكان الذين كانوا قلائل في ذلك الحين ، وكانوا مبعثرين على رقعة فسيحة من الأرض،ولم يزد الغزاة عددهم كثيراً،قد سببوا هذا التغيير لنقطة الانطلاق • وهكذا فان التطور الاقطاعي ، بصورة مخالفة لليونان وروما ، ينتشر في البدء على أرض أوسع كثيراً هيئت بفعل الفتوحات الرومانية وما استتبعته من اتساع للزراعة في الاصل • ان القرون الأخيرة للامبراطورية الرومانية المنحطة وفتحها من قبل البرابرة قد محقت كتلة من القوى المنتجة : لقد تدهورت الزراعة ، وانحطت الصناعة من جراء نقص أسواق التصريف ، واضمحلت التجارة أو علقت بفعل العنف ، ونقص عدد السكان ، الريفيين والحضريين على حد سواء • ولقد تطورت الملكية الاقطاعية انطلاقاً من هذه الشروط وبأسلوب تنظيم الفتح الذي ترتب عليها ، وذلك تحت تأثير التنظيم العسكري الجرماني • وان هذه الملكية ، مثلها مثل الملكية القبلية والمشاعة ، لترتكز بدورها على جماعة ليس العبيد هم الذين يشكلون حيالها الطبقة المنتجة بصورة مباشرة كما هي الحال في النظام القديم ، بل الفلاحون الصغار المسترقون • وفيما عدا ذلك تنهض المعارضة ضد المدن بصورة متوازية مع التطور الكامل للاقطاعية • ان البنية التراتبية للملكية العقارية والسيادة العسكرية التي تواكبها قد منحتا النبالة السلطة الكلية على الرقيق • ولقد كانت هذه البنية الاقطاعية ، مثلها مثل الملكية المشاعة القديمة ، اتحاداً ضد الطبقة المنتجة المسودة مع هذا الفارق الصغير ، ألا وهو أن شكل الاتحاد والعلاقات مع المنتجين كانت مختلفة بسبب من اختلاف شروط الانتاج •

ان هذه البنية الاقطاعية للملكية العقارية يقابلها في المدن الملكية النقابية التي هي تنظيم اقطاعي للحرف • فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية في عمل كل فرد : ان ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهابة المتحدة ، والحاجة الى أسواق مغطاة مشتركة في وقت كان الصناعي فيه تاجراً أيضاً ، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين

كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة ، والبنية الاقطاعية للبلاد بمجموعها ، ولدت جميعاً النقابات الحرفية Corporations . وان الرساميل الصغيرة التي اقتصدها شيئاً فشيئاً الحرفيون المنعزلون ، وعدد هؤلاء الحرفيين الثابت بين سكان يتزايدون دون انقطاع ، قد طورت شرط العامل المياوم والمتمهن ، هذا الشرط الذي أدى في المدن الى قيام تراتب شبيه بالتراتب القائم في الريف .

فالملكية الرئيسية كانت تقوم اذن أثناء المرحلة الاقطاعية في الملكية العقارية المكبل اليها عمل الأقنان من جهة واحدة ، وفي العمل الشخصي بواسطة رأسمال صغير يتحكم في شغل العمال المياومين من جهة ثانية . وكانت بنية كل من هذين الشكلين مشروطة بعلاقات الانتاج المحدودة — الزراعة البدائية والضيقة النطاق ، والصناعة الحرفية . لقد كان تقسيم العمل ضئيلاً في أوج الاقطاعية ، وكان كل بلد يحمل في ذاته التعارض بين المدينة والريف . وفي الحقيقة ان التقسيم الى مراتب كان بارزاً بشدة ، لكن اذا تركنا جانباً الانفصال الى أمراء حاكمين ونبالة واكليروس وفلاحين في الريف، والانفصال الى معلمين ومياومين ومتمهنين ، وعاجلاً الى حشد من الشغيلة غير النظاميين أيضاً ، في المدينة ، فانه لم يكن ثمة تقسيم هام للعمل . ولقد زادت مصاعب تقسيم العمل هذا الزراعة من جراء الاستثمار المجزأ الذي كانت الصناعة المنزلية للفلاحين أنفسهم تنشأ الى جانبه ؛ أما في الصناعة ، فان العمل لم يكن مقسماً على الاطلاق داخل كل حرفة ، وكان تقسيمه محدداً جداً بين الحرف المختلفة . وكان التقسيم بين التجارة والصناعة قائماً من قبل في مدن قديمة ، لكنه لم يتطور الا في وقت لاحق في المدن الجديدة ، حين دخلت المدن في علاقات بعضها ببعض .

وكان تجمع البلدان الكبيرة المساحة في ممالك اقطاعية ضرورة بالنسبة الى النبالة الأرضية والى المدن على السواء . ولذا فقد قام مليك في كل مكان على رأس تنظيم الطبقة السائدة ، يعني النبالة .

هذه هي الحقائق اذن : ان أفراداً معينين * أصحاب نشاط انتاجي وفق نمط معين يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية معينة . ويجب في كل حالة على انفراد أن تبين المشاهدة التجريبية ** في الحقائق ، وبدون أي تخمين أو تضليل ، الرابطة بين البنية السياسية والاجتماعية والانتاج . ان البنية الاجتماعية والدولة تنشآن باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين ، لكن لهؤلاء الأفراد لا كما يمكن أن يظهروا في تصورهم

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] في علاقات انتاج معينة .

** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] التي تقتصر على المعطيات الواقعية وحدها .

الخاص أو تصور الغير ، بل كما هم في الواقع ، يعني كمـا يعملون وينتجون ماديـاً ، وبالتالي كما يفعلون على أسس وفي شروط وحدود معينـة ومستقلة عن ارادتهم *.

ان انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادىء الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر ، فهو لغة الحياة الواقعية • ان التصورات والفكر ، والتعامل الذهني بين البشر ، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها اصداراً مباشراً لسلوكهم المادي • ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كمـا يمثل في لغة السياسة ، ولغة القوانين ، والأخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، الخ ، عند شعب بكامله • فالبشر هم منتجو تصوراتهم ، وأفكارهم ** ، الخ ، لكن البشر الواقعيين ، الفاعلون، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية والعلاقات التي تقابلها ، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها • فالوعي لايمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي***،ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية • واذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا ، في الايديولوجية بكاملها ، موضوعين رأساً على عقب كمـا في غرفة مظلمة **** ، فان هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية ، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عمليـة تطور حياتهم الفيزيائيـة بصورة مبـاشرة •

وعلى النقيض من الفلسفـة الألمانية التـي تهبط من السمـاء الى الأرض ، فان الصعود يتم هنا من الأرض الى السماء • وبكلام آخر ، فان الانطلاق لايتم مما يقوله البشر ، ويتوهمونه ، ويتصورونه ، ولا مما هم عليه في أقوال الغير وفكرهم وتخيلهـم وتصورهم ، كي يتم الوصول فيما بعـد الى البشر الذين من لحـم ودم ؛ لا ، بل يتـم الانطلاق من البشـر في فعاليتهم الواقعيـة ؛ وان تصور تطور الانعكاسـات والأصـداء الايديولوجية لهذا التطور الحياتي يتم انطلاقاً من تطورهم الحياتي الواقعي أيضاً •

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان التصورات التي يصنعها هؤلاء الافراد هي افكار اما عن علاقاتهم مع الطبيعة ، واما عن علاقاتهم فيما بينهم ، واما عن طبيعتهم الخاصة • ومن البديهي ان هذه التصـورات هي في جميـع هذه الحالات التعبير الواعي – الواقعي او الوهمي – عن علاقاتهم الفعليـة ونشاطهم الفعلي ، عن انتاجهم ، وعن تعاملهم • وعن تنظيمهم السياسي والاجتمـاعي • وليس في الامكـان اصدار الفرضية المعاكسة الا اذا افترضنا انه يوجد ، خارج فكر الافراد الواقعيين ، المشروطين ماديا ، فكر آخر ايضا ، فكر خاص • واذا كان التعبير الواعي لشروط هؤلاء الافراد الحياتية الفعلية تعبيرا وهميا ، اذا هم وضعوا في تصوراتهم الواقع رأساً على عقب، فان هـذه الظاهرة هي ايضا نتيجـة لنمط نشاطهم المادي المحدود وللعلاقات الاجتماعية الضيقة الناجمة عنـه •

**(ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :) واذا توخينا الدقة ، البشـر كمـا هم محددون بنمط انتاج حياتهم المادية ، وتعاملهـم المـادي ، وتطوره اللاحق في البنية الاجتماعية والسياسية •

*** يحلل ماركس كلمة Bewusstsein (الوعي) الى عنصريهـا Das Bewusste Sein (الوجود الواعي) •

**** Camera Obscura باللاتينية في النص الاصلي •

وحتى الاشباح في العقل البشري هي تصعيدات ناتجة بالضرورة عن تطور حياتهم المادية التي يمكن التحقق منها تجريبياً والتي تعتمد على قواعد مادية. ومن جراء ذلك فان الأخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، وكل البقية الباقية من الايديولوجية ، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها ، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي . فهي لاتملك تاريخاً ، وليس لها أي تطور ؛ ان الأمر على النقيض من ذلك ، فالبشر اذ يطورون انتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحولون فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء مع هذا الواقع الذي هو خاصتهم . فليس الوعي هو الذي يعين الحياة ، بل الحياة هي التي تعين الوعي. ففي الطريقة الأولى لاعتبار الأشياء يتم الانطلاق من الوعي على اعتباره الفرد الحي ، أما في الطريقة الثانية التي تقابل الحياة الواقعية فان الانطلاق يتم من الأفراد الواقعيين والأحياء بالذات ويتم اعتبار الوعي بوصفه وعيهم هم فقط ★ .

وليست هذه الطريقة في اعتبار الأشياء مجردة عن المقدمات ، بل هي تنطلق من مقدمات واقعية ولا تتخلى عنها لحظة واحدة . والبشر هم هذه المقدمات ، لا البشر المعزولون والجامدون بأية طريقة وهمية، بل البشر المأخوذون في عملية تطورهم الواقعية في شروط معينة ، وهو تطور مرئي تجريبياً . وحالما تتمثل هذه العملية للفعالية الحيوية ، يكف التاريخ عن كونه مجموعة من الحقائق التي لاحياة فيها ، كما هو الأمر عند التجريبيين الذين هم تجريديون بعد ، أو النشاط الوهمي لذوات وهمية كما هو الأمر عند المثاليين .

فحيث ينقطع التخمين ، في الحياة الواقعية ، يبدأ اذن العلم الواقعي ، الايجابي ، يبدأ تحليل النشاط العملي ، تحليل عملية التطور العملي للبشر . ان العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع ، ويجب أن تحل معرفة واقعية مكانها . وان الفلسفة لتكف ، مع دراسة الواقع ، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتياً ، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيباً للنتائج الأعم التي يمكن تجريدها من دراسة تطور البشر التاريخي . وليس لهذه التجريدات أدنى قيمة اذا ما أخذت بحد ذاتها ، منفصلة عن التاريخ الفعلي . ان في مقدورها على الأكثر ان تخدم في تصنيف المادة التاريخية بمزيد من السهولة ، وفي الدلالة على تعاقب تطابقاتها الخاصة . بيد أنها لاتقدم في حال من الأحوال ، مثل الفلسفة ، وصفة أو مخططاً يمكن وفقاً له تكييف العصور التاريخية . وعلى العكس ، فان الصعوبة لاتبدأ الا حين يباشر في دراسة ★★ هذه المادة وتصنيفها ،

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] باعتباره وعي هؤلاء الافراد الذين يسلكون نشاطاً عملياً .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] في البحث عن الترابط الفعلي ، العملي ، لهذه التطابقات المختلفة .

سواء أكان المقصود عصراً مضى وانقضى أم الزمان الحاضر ، وفي تحليلها بصورة واقعية . ان التخلص من هذه المصاعب يتوقف على المقدمات التي يستحيل علينا شرحها هنا ، ذلك أنها تنشأ عن دراسة تطور الحياة الفعلية وعمل الافراد في كل عصر . ولسوف تتناول هنا بعض هذه التجريدات التي سنستخدمها في مواجهة الايديولوجية ونفسرها بأمثلة تاريخية .

من المؤكد * أننا لن نكلف أنفسنا العناء ** كي نفسر لعلمائنا الفلاسفة أنهم حين يحللون « في وعي الذات » الفلسفة واللاهوت والجوهر وكل متاع الانسان ، حين يحررون « الانسان » من الدكتاتورية التي لم تثقل عليه أبداً ، لم يتقدموا خطوة واحدة « بتحرير » « الانسان » ، وأنه لايمكن تحقيق تحرير فعلي الا في العالم الواقعي والا بوسائل واقعية ، وأنه لايمكن الغاء العبودية بدون الآلة البخارية والنول الآلي ودولاب الغزل ، ولا الغاء الرق بدون تحسين الزراعة ، وأنه لايمكن بصورة أعم تحرير البشر مادامــوا لايتمكنون من الحصول بصورة تامة على المأكل والمشرب والمسكن والملبس بنوعية وكمية مناسبتين *** . ان « التحرير » فعل تاريخي وليس فعلاً ذهنياً ، وهو

---

* ان النص الذي سنطالعه الآن قد أكتشف مؤخراً ، مع بعض النصوص الاخرى التي سوف نشير اليها أدناه في الفصلين الاول والثالث ، ونشر للمرة الاولى عام ١٩٦٢ في المجلة الدولية للتاريخ الاجتماعي، المجلد الثالث ، القسم الاول . وان النص التالي يمثل في صفحة مخطوطة ، مرقمة ١ (الوجه) و ٢ (الظهر) . وتنقسم كل صفحة الى قسمين في الاتجاه العمودي ، وقد كتب النص ذاته في الجانب الايمن ، بينما احتفظ بالعمود الايمن من أجل الاضافات والمذكرات والملحوظات . وان هاتين الصفحتين هما الصفحتان الاولوان في دفتر يضم الصياغة الاولى للفصل الاول من الايديولوجية الالمانية ، وقد رقمه ماركس من ١ الى ٧٢ . وان المذكرات الهامشية هي بخط ماركس ، اما النص الوارد في اليسار فتلك نسخة ويدميير (المترجم) .

[ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة « قبل كلمتي « من المؤكد » :] في الفلسفة المقدسة دحضت مراراً وتكراراً الفكرة القائلة أن هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين القديسين قد خلقوا ، اذ كتبوا بعض الترهات عن الفكر المطلق ، « لا ذاتية الافراد » فكان « الفرد » ، يعني كل كائن انساني ، « يكف عن كونه ذاتياً » ، ينحل بصورة فعلية في الروح المطلق» منذ يأخذ بعض اصحاب العقل القليل من التأمل يرددون هذه الترهات « للفرد » ، مصدرين اليه الأمر بأن « ينحل » في الحال ودونما تردد « في الروح المطلق » ! ولنلاحظ انه اذا كان هؤلاء البلهاء قد تمكنوا هم انفسهم من الوصول الى هذه البلاهات الفلسفية ، فليس ذلك بسبب « تبعية الفرد ولاذاتيته » ، بل بسبب بؤس الوضع الاجتماعي .

** [يكتب ماركس عند هذا المستوى ، في العمود الايمن :] فيورباخ ...

*** كتب ماركس بادىء الامر بنوعية وكمية كافيتين ، وقد شطب هذا النعت واستبدله بكلمة Vollstandib

يتحقق بفضل شروط تاريخية ، [تقدم] الصناعة ، وال [تجارة] [والز] راعة★ ... ومن بعد ، من جراء أطوار التطور المختلفة لديهم ، [يثيرون ★★] هذه السخافات : الجوهر ، والذات ، والوعي الذاتي ، والنقد الخالص ، سواء بسواء مع العبث الديني واللاهوتي ، ثم يحذفونها من جديد عندما يبلغون مرحلة ثانية من التطور . ومن الطبيعي أنه في بلد مثل ألمانيا ، حيث لايجري سوى تطور تاريخي حقير ، فان هذه التطورات الخاصة بالافكار ، هذه الحقارات المؤمثلة والعاجزة ، تحل مكان التطورات التاريخية الغائبة : انها تتأصل ويجب محاربتها . بيد ان هذا الصراع لا يملك اهمية تاريخية عامة ، بل يتحلى بأهمية محلية تحسب ★★★ .

★ تنتهي هنا الصفحة الاولى (الوجه) للمخطوطة تالفة . وان الكلمات الزاوية بين الرؤس كبيرة قد صححت وهي غير مقروءة في الاصل .

[ملحوظات ومذكرات في العمود الايمن :] يعتقد فيورباخ ، مثله كمثل منافسيه الاخرين ، انه تجاوز الفلسفة . وان النضال الذي خاضه الفرد حتى الوقت الراهن ضد العمومية يلخص مطامح النقد الفلسفي الالماني . أما نحن فنؤكد ان هذا النضال ، كما هو دائر ، يرتكز هو نفسه على أوهام فلسفية . بخصوص (أ) ان العمومية لم يتحقق بلوغها (١) .

التحرر الفلسفي والتحرر الفعلي . الانسان . الاوحد . الفرد . الشروط الجيولوجية والهيدروغرافية . الخ . الجسد الانساني [الـ] حاجة و [الـ] عمل (٢) .

★★ هذه الكلمة مضافة من قبل الناشر الفرنسي .

★★★ ان بعض هذه الافكار سوف ترد في النص في موضع لاحق .

[صياغة أخرى في المخطوطة :] هذا نضال لا يحمل نتائج جديدة الى كتلة البشر ، ليس أكثر من النضال الذي يجابه الحضارة بالهمجية . لنبال المانيا (٣) .

[ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يعطينا القديس برونو « خصائص لودفيغ فيورباخ » .

---

(١) هذه الملحوظات جميعا غير مفسرة على وجه التقريب .

(٢) هذه الملحوظات واردة بصورة جزئية في صفحة أخرى من المخطوطة (ص ٣٧ : ، الهامش رقم ★★★) .

(٣) ان هاتين الجملتين الاخيرتين مشطوبتان في الاصل بثلاثة خطوط مائلة . أما بقية النص فمشطوب بصورة عمودية من جهة اليمين . وسيرخط المترجم على عرض الصفحة بكاملها .

(التاريخ)

[... ★] . في الحقيقة ان المقصود بالنسبة الى المادي العملي ، يعني بالنسبة الى الشيوعي ، هو تثوير العالم القائم، مهاجمة الاوضاع القائمة كما يصادفها وتحويلها عملياً. واذا كنا نجد عند فيورباخ احياناً وجهات نظر من هذا النوع ، فانها لاتذهب قط ابعد من كونها حدوساً متعزلة ، وتأثيرها زهيد في مجمل تصوره العام بحيث لايمكننا ان نرى فيها اي شيء آخر هنا سوى بذور قابلة للنمو . ان « تصور » العالم الحسي لدى فيورباخ★★

يعني صياغة مراجعة ومصححة لمقالة نشرت من قبل في Norddeutsch Blatter . واذا اخذنا بعين الاعتبار هذا الطابع المقدس حيث نحن أنفسنا (١) .. يوصف فيورباخ على انه فارس « الجوهر » ينزعج ابراز « وعي الذات » البويري . وعلى اي حال ، فهذا امر عام ؛ لنتذ بعض الوقت يقتصر هنا على ان يقول عن كل شيء وعن كل الناس انهم « الجوهر » . وفي سياق هذه الاستحالة التي يتعرض لها فيورباخ يقفز ويجلسنا القديس من كتابات فيورباخ بصورة مباشرة الى جوهر المسيحية مارا من لوقا بايلي وليبنز ، ولاياتي على ذكر مقال فيورباخ ضد الفلسفة « الوضعية » الذي ظهر في Hallische Jahrbucher (حوليات هال) لهذا السبب البسيط ، الا وهو ان فيورباخ يفضح فيه ، في مواجهة المثلين الوضعيين « للجوهر » ، كل علم وعي الذات « المطلق » في عصر كان القديس برونو يتامل بعد فيه في موضوع الحبل بلا دنس ويعبر فيه عن نفسه بوضوح اعظم كثيرا [...] معا [...] مثله قط [...] (٢)] .

[ملحوظات ومذكرات في العمود الايمن :] صيغ جوناه ، وحر [كة] فعلية . اهـ [بة] الصيغ بالنسبة الى الما [نيا] لغة [...] (٢) هي لغة الو [اقع] .

[تحت الخط الافقي :] فيورباخ ، برونو . واجع برونو من فيورباخ ، بوصفه فارس الجوهر . كان هذا الاحصال « خطيئة » ، بالنسبة الى الموضع ، لانه لم يكن هنا بعد . في هذه المقالة على وجه الدقة (٣) يدرس فيورباخ الوعي الذاتي الذي لايبرح يشغل بال برونو مثل لـ ..

[ابتداء من هذه النقطة ، لا يعدو النص كونه صياغة اخرى لفقرة من الفصل الثاني (القديس برونو) ، الفقرة الثانية ، ويستطيع القارىء العودة اليها] .

★ ان الصفحات التي رقمها ماركس ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ مفقودة .

★★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] « التصور » النظري .

---

(١) مطلع الجملة مشطوب .

(١) المخطوطة تالفة .

(٢) كلمات غير مقروءة .

(٣) ان هذه الاضافة تقع بالضبط في مواجهة النص حيث تناقش مقالة فيورباخ التي نشرت في حوليات هال .

يقتصر ، من جهة واحدة ، على مجرد تأمل هذا العالم ، ومن جهة أخرى على العاطفة المجردة . انه يقول « الانسان » بدلا من أن يقول « البشر التاريخيين الفعليين » . و « الانسان » هو في واقع الأمر « الألماني » . وفي الحالة الأولى ، في تأمل العالم الحسي ، يصطدم بالضرورة بأشياء هي في تناقض مع وعيه وعاطفته ، تعكر تناسق جميع أجزاء العالم الحسي الذي افترضه بصورة مسبقة ، وعلى الأخص تناسق الانسان والطبيعة . وكيما يطرح هذه الأشياء ، فانه ملزم بالالتجاء الى اسلوب مزدوج في النظر ، فهو يتأرجح بين أسلوب في النظر عامي لايدرك الا « ماهو مرئي بالعين المجردة » وأسلوب في النظر أرفع ، فلسفي ، يدرك « الماهية الحقيقية » للأشياء * . انه لايرى أن العالم الحسي الذي يحيط به ليس موضوعاً معطى بصورة مباشرة منذ الأزل ومشابه لنفسه دون انقطاع ، بل نتاج الصناعة وحالة المجتمع ، وهذا بمعنى أنه نتاج تاريخي ، نتيجة فعالية مجموعة كاملة من الاجيال ** كان كل جيل منها يرتفع على أكتاف الجيل السابق ، ويحكم صناعته وتجارته ويعدل نظامه الاجتماعي وفقاً لتحول الحاجات . ان أشياء « اليقين الحسي » الأبسط ليست هي نفسها معطاة لفيورباخ الا بفعل التطور الاجتماعي ، والصناعة ، والمبادلات التجارية . ومن المعروف أن شجرة الكرز ، مثلها كمثل جميع الأشجار المثمرة على وجه التقريب ، قد نقلت الى أجوائنا بفعل التجارة ، قبل عدد قليل من القرون فقط ، وبالتالي فانها لم تعط « لليقين الحسي » لفيورباخ الا بفضل هذا الفعل الذي مارسه مجتمع معين في عصر معين *** .

وعلى أية حال ، ففي هذا التصور الذي يرى الأشياء كما هي فعلياً وكما جرت فعلياً ، فان أية قضية فلسفية عميقة تنحل بكل بساطة الى واقعة تجريبية ، كما سترى ذلك بمزيد من الوضوح بعد قليل . فلنأخذ على سبيل المثال المسألة الهامة لعلاقات الانسان والطبيعة (أو حتى ، كما يقول لنا ذلك برونو في الصفحة ١١٠ **** ، « التناقضات في الطبيعة وفي التاريخ » ، فكأن ثمة « شيئين » منفصلين هنا ، كأن الانسان لم يواجه على الدوام طبيعة هي تاريخية و تاريخاً هو طبيعي) . ان هذه المسألة ، التي انحدرت من صلبها جميع « الأعمال ذات العظمة التي لايسبر غورها » ***** عن « الجوهر » و « الوعي الذاتي » ، ترجع من تلقاء نفسها الى فهم الواقعة التالية ، ألا وهي

---

* [عند هذا المستوى ، كتب انجلز في العمود الايمن :] لا تقوم خطيئة فيورباخ في انه يخضع ماهو مرئي بالعين المجردة ، المظهر الحسي ، للواقع الحسي المقرر بفضل دراسة أعمق للأوضاع المشخصة ، بل تقوم على العكس من ذلك في انه لايستطيع في آخر تحليل أن يتغلب على المادية دون أن يعتبرها « بالعينين » ، يعني من خلال « منظار » الفيلسوف .

** [صياغة أخرى في المخطوطة :] انها في كل عصر تاريخي نتيجة فعالية مجموعة من الاجيال .

*** [عند هذا المستوى ، كتب ماركس في العمود الايمن :] فيورباخ .

**** برونو بوير : « خصائص لودفيغ فيورباخ » ، المجلد الثالث .

***** اشارة الى بيت من فاوست لغوته (مقدمة في السماء) .

أن « وحدة الانسان الطبيعية » الذائعة الصيت قد وجدت منذ أقدم الأزمان في الصناعة وتمثلت بطريقة مختلفة ، في كل عصر ، وفقاً لتطور الصناعة الأعظم او الأقل ؛ وينطبق الأمر نفسه على « نضال » الانسان ضد الطبيعة ، حتى تمكنت القوى الانتاجية لهـذا الانسان من التطور على أساس مناسب · ان الصناعـة والتجارة ، والانتـاج ومبادلة الحاجات الحيوية ، تشترط من جانبها التوزيع ، وبنية الطبقات الاجتماعية المختلفـة ، كيما تكون بدورها مشروطة من قبل هذه الأخيرة في نمط عملها · وهذا هو السبب في أن فيورباخ لايرى ، في مانشستر مثلا ، سوى مصانع وآلات حيث لم يكن هناك ، قبل قرن واحد ، سوى دواليب غزل وأنوال ، ولايكتشف الا مراعي ومستنقعات في الريف الروماني حيث ماكان يجد ، في عصر اوغسطس ، الا كروماً وعزبات للرأسماليين الرومان · ان فيورباخ يتحدث بصورة خاصة عن تصور علم الطبيعة ، ويستحضر أسراراً لاتنكشف الا لعيون الفيزيائي والكيميائي : لكن أين يكون علم الطبيعة لولا التجارة والصناعـة ؟ وحتى هذا العلم الطبيعي الذي يسمى « صرفاً » ، أليست التجارة والصناعة ، نشـاط البشر المادي ، هي التي تعين له هدفاً وتزوده بالمواد ؟ وهذا النشاط ، هذا العمل ، هذا الخلق المادي المتواصل من جانب البشر ، وباختصار هذا الانتاج ، هو اساس كل العالم الحسي كما هو موجود في أيامنا ، بدليل أنه اذا توقف ، ولو لسنة واحدة ، فان فيورباخ لن يجد فحسب تبدلا هائلا في العالم الطبيعي ، بل سوف يحزن سريعاً أيضاً على فقدان كل العالم الانساني وقدرته الخاصة على التأمل ، بل فقدان وجوده الخاص · ومن المفروغ منه أن اولية الطبيعة الخارجيـة تظل قائمة مع ذلك ، وهذا كلـه لايمكن بالتأكيد أن ينطبق على البشر الأولين المنتجين **بالتوالد العفوي** * ، بيد أن هذا التمييز لايملك معنى الا بقدر مانعتبر الانسـان مغايراً للطبيعة · وفيمـا عدا ذلك ، فان هـذه الطبيعة التي تسبق تاريخ البشر ليست في حال من الأحوال الطبيعة التي يحيا فيورباخ فيها ؛ ان هذه الطبيعة لاوجود لها في أي مكان في أيامنا الحاضرة ، وربما باستثناء بعض الجزر المرجانية الاسترالية الحديثة التشكل ، وبالتالي فانه لاوجود لها بالنسبـة الى فيورباخ أيضاً ·

ولنعترف بأن فيورباخ يملك على الماديين « الصرفين » الحسنة العظمى لادراكه ان الانسان « شيء حسي » هو الآخر ؛ لكن فلنـدع جانباً حقيقة أنـه يدركه بوصفـه « شيئاً حسياً » فحسب وليس بوصفه « فعالية حسية » ، ذلك أنـه يتمسك هنا أيضاً بالنظرية ولا يدرك البشر في سياقهم الاجتماعي المعطى ، في شروطهم الحياتية المعطـاة التي جعلت منهم ماهم عليه ؛ ومع ذلك فانه لايتوصل مطلقاً الى البشر الذين يوجدون ويفعلون واقعياً ، بل يتمسك بتجريد « الانسان » ، ولا يتوصل الى الاعتراف بالانسان « الفعلي ، الفردي ، الذي من لحم ودم » الا في العاطفة ؛ وبكلام آخر فانـنا لايعرف

* Generatis Aequinoca ، باللاتينية في النص الأصلي ·

« علاقات انسانية » أخرى « للانسان مع الانسان » الا الحب والصداقة، والحب والصداقة المؤمثلين أيضاً ٠ أنه لايقوم بنقد الشروط الحياتية الراهنة ٠ وبالتالي فانه لايتوصل قط الى فهم العالم الحسي من حيث هو حصيلة **الفعالية** الحية والجسدية للأفراد الذين يشكلونه ؛ وحين يرى ، على سبيل المثال ، بدلا من الناس الأصحاء ، عصابة من الجياع المصابين بداء الخنازير ، المجهدين والمسلولين ، فانه مجبر بأن يلتجيء الى « تصور الأشياء الأعلى » والى « التعويض المثالي في النوع » ؛ وبالتالي فانه يسقط من جديد في المثالية ، بالضبط هناك حيث يرى المادي الشيوعي ، في وقت واحد ، ضرورة وشرط تحويل جذري للصناعة والبنية الاجتماعية على حد سواء ٠

ان فيورباخ ، في حدود كونه مادياً ، لايجعل التاريخ يتدخل قط ، وفي حدود ادخاله التاريخ في حسابه ، فهو ليس بمادي ٠ ان التاريخ والمادية منفصلان كلياً عنده ، الأمر الذي يفسره سلفاً ، على أي حال ، الأمور التي سبقت ✱ ٠

وليس لنا بد، مع الألمان المجردين عن أية مقدمات، من أن نبدأ بتقرير المقدمة الأولى للوجود البشري بكامله، وبالتالي للتاريخ باسره✱✱، الا وهي المقدمة التي تنص على انه لابد للبشر أن يكونوا في مركز يمكنهم من العيش كيما يكون في مقدورهم أن «يصنعوا التاريخ»✱✱✱٠ بيد أن الحياة تشتمل قبل كل شيء على المآكل والمشرب والمسكن والملبس وأشياء عديدة أخرى ٠ وهكذا فان العمل التاريخي الأول هو انتاج الوسائط القمينة بسد هذه الحاجات ، انتاج الحياة المادية بالذات ٠ وبالفعل ، فان هذا العمل عمل تاريخي ، شرط أساسي للتاريخ بكامله ، لابد في اليوم الحاضر ، مثلما كانت الحال قبل آلاف السنين ، من تحقيقه يوماً فيوماً وساعة فساعة لمجرد الابقاء على الحياة الانسانية ٠ وحتى حين يرجع الواقع الحسي الى الحد الادنى، الى عصا كما هي الحال لدى القديس برونو✱✱✱✱، فانه يفترض بصورة مسبقة الفعالية التي تنتج هذه العصا ٠ ولذا كان لابد للمرء قبل كل شيء ، في أي تصور للتاريخ ، أن يلاحظ هذه الحقيقة الأساسية في كل مغزاها وفي جميع مضامينها ، وأن يمنحها ماتستحق من أهمية ٠ ومن المعروف جيداً أن الألمان لم يفعلوا ذلك قط ، وبالتالي فانه لم يكن لهم قط أساس أرضي من أجل التاريخ ، الأمر الذي ترتب عليه أنه لم يكن لديهم مؤرخ واحد قط ٠ وان الفرنسيين والانكليز ، حتى اذا هم لم يتصوروا علاقة هذه الحقيقة بما يسمى التاريخ الا بطريقة بالغة الضيق ، وعلى

✱ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] اذا توقفنا على أية حال عند التاريخ هنا بنوع من الدقة، فذلك لأن الألمان اعتادوا ، عندما يسمعون كلمتي « تاريخ » و « تاريخي » ، أن يتصوروا جميع الامور الممكنة والمتخيلة ، لكن من دون الواقع بصورة خاصة ، وان القديس برونو - « هذا الخطيب ذا البلاغة المقدسة » - يقدم لنا مثالا لامعا عن هذه العادة ٠

✱✱ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] التاريخ ٠

✱✱✱ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن :] هيغل ٠ الشروط الجيولوجية والهيدروغرافية ٠ الخ ٠ الأجسام البشرية ٠ الحاجة ، العمل ٠

✱✱✱✱ اشارة الى نظرية برونو بوير ٠

الأخص بقدر مابظلوا سجناء الأيديولوجية السياسية ، قد قاموا مع ذلك بالمحاولات الأولى من أجل اعطاء كتابة التاريخ أساساً مادياً ، وذلك حين كانوا السباقين الى كتابة تواريخ المجتمع المدني ، والتجارة ، والصناعة ·

والنقطة الثانية هي أن تلبية الحاجات الأولى (عمل التلبية وأداة التلبية التي تم اكتسابها) تدفع الى حاجات جديدة ـ وهذا الانتاج لحاجات جديدة هو العمل التاريخي الأول · واننا لنتعرف هنا في الحال على المادة التي صنعت منها الحكمة التاريخية العظمى التي يتحلى الألمان بها ، هؤلاء الذين اذا افتقروا الى المادة الايجابية أو لم يتمكنوا من المجادلة في السخافات اللاهوتية أو السياسية أو الأدبية ، راحوا يؤكدون أن هذا ليس بالتاريخ في حال من الأحوال ، بل « عصوراً قبل تاريخية » ليس غير · وعلى أية حال ، فانهم لايفسرون لنا كيف ننتقل من هذه السخافة «لما قبل التاريخ» الى التاريخ بكل معنى الكلمة ؛ هذا بالرغم من أن تأملهم التاريخي يتشبث ، من جهة ثانية ، «بما قبل التاريخ» هذا بلهفة خاصة ، متوهماً أنه في مأمن اذن من تعديات « الوقائع الفجة » ، ولأنه يستطيع هنالك أن يطلق في الوقت ذاته العنان لغريزته التأملية ، وأن ينشىء الفرضيات بالآلاف ويحطمها ·

وان الظرف الثالث الذي يتدخل هنا في التطور التاريخي منذ البداية هو أن البشر الذين يصنعون من جديد حياتهم الخاصة في كل يوم ، يشرعون في صنع بشر آخر ، في التكاثر : تلك هي العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين الأهلين والاولاد ، الأسرة · وان هذه الأسرة التي كانت في الأصل العلاقة الاجتماعية الوحيدة تصبح في وقت لاحق ، عندما تخلق الحاجات المتعاظمة علاقات اجتماعية جديدة وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة· علاقة ثانوية (الا في المانيا) ، وبنتيجة ذلك فانه يجب أن نعالج ونحلل موضوع هذه الأسرة وفقاً للوقائع التجريبية القائمة ، وليس وفقاً « لمفهوم الأسرة » كما هي العادة في المانيا · ومما لاريب فيه أنه لايجوز اعتبار هذه المظاهر الثلاثة للنشاط الاجتماعي على أنها ثلاث مراحل مختلفة ، بل على أنها ثلاثة مظاهر فحسب ، أو ـ اذا شئنا أن نستعمل لغة واضحة بالنسبة الى الألمان ـ ثلاث « لحظات » ، توطدت منذ فجر التاريخ ومنذ البشر الأولين ، وهي لاتبرح تتظاهر في التاريخ اليوم ·

ان انتاج الحياة ، سواء حياة المرء الخاصة بالعمل أم الحياة الجديدة بالتناسل ، تظهر لنا اذن منذ الآن على أنها علاقة مزدوجة ، علاقة طبيعية من جهة واحدة ، وعلاقة اجتماعية من جهة ثانية · واننا نقصد بالعلاقة الاجتماعية التعاون بين أفراد عديدين كائنة ماكانت الشروط ، وبأية طريقة كانت ، ولأية غاية كانت · ويترتب على ذلك أن نمطاً معيناً للانتاج ، أو مرحلة صناعية معينة، تتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون، أو مرحلة اجتماعية معينة ، وهذا النمط للتعاون هو بحد ذاته « قوة منتجة » · ويترتب على ذلك أيضاً أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية،

وبالتالي فان « تاريخ البشرية » يجب أن يدرس ويعالج دائماً في علاقته بتاريخ الصناعة والمبادلة · بيد أنه من الواضح أيضاً أنه من المحال في المانيا كتابة مثل هذا التاريخ، لأن الالمان لايفتقرون الى القدرة على تصوره والى المواد فحسب ، بل يفتقرون أيضاً الى « اليقين الحسي » ، ذلك أنه لايمكن اجراء التجارب على هذه الامور من الجانب الآخر من الراين مادام التاريخ قد توقف هناك · وهكذا ، فانه من الجلي تماماً منذ البداية أن ثمة رابطة مادية تجمع البشر ببعضهم بعضاً تتحدد بحاجاتهم ونمط انتاجهم ، وهي قديمة قدم البشر أنفسهم · وان هذه الرابطة لتتخذ على الدوام اشكالا جديدة ، وبذلك تمثل « تاريخاً » حتى دون أن يوجد بعد أي هراء سياسي أو ديني يحقق علاوة على ذلك التماسك بين البشر ·

الآن فقط ، بعدما أخذنا بعين الاعتبار أربع لحظات ، أربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الأولية ، نجد ان الانسان يملك « وعياً » ★ أيضاً ؛ بيد أنه ليس على أي حال بالوعي الأصيل ، ليس بالوعي « الخالص » منذ الوهلة الأولى · فمنذ البداية تثقل لعنة على « الروح » ، لعنة « اثقال » المادة عليها ، هذه المادة التي تتظاهر هنا في صورة طبقات مضطربة من الهواء ، واصوات ، وباختصار في صورة اللغة · ان اللغة قديمة قدم الوعي ، فاللغة هي الوعي الفعلي ، العملي ، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود اذن كذلك بصورة فعلية من أجلي فقط · فاللغة انما تنشأ ، مثلها مثل الوعي ، من الحاجة ، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين ★★ · فهي موجودة بالنسبة الي حيثما توجد علاقة ؛ ان الحيوان « ليس في علاقة » مع أي شيء ، لايقيم أية علاقات على الاطلاق · فعلاقة الحيوان بالآخرين لاتوجد بالنسبة اليه على أنها علاقة · وهكذا فان الوعي ، من البداية ، نتاج اجتماعي ، وهو يبقى كذلك مابقي البشر · ومن المفروغ منه ان الوعي هو ، بادىء الأمر ، مجرد وعي البيئة الحسية **الأقرب** ووعي الرابطة المحدودة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يعي · وفي الوقت ذاته ، فانه وعي الطبيعة التي تنتصب بادىء الأمر في وجه البشر على أنها قوة غريبة كلياً ، فائقة القدرة ، تامة المنعة ، يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية خالصة ، وهم يرهبون جانبها مثل الحيوانات · وبنتيجة ذلك فانه وعي حيواني خالص للطبيعة

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] ان للبشر تاريخاً لان عليهم أن ينتجوا حياتهم ، وفضلا عن ذلك لان عليهم ان ينتجوها بطريقة معينة · وهذا مايقرره تنظيمهم المدني : وان وعيهم ليتقرر بالطريقة ذاتها على وجه الدقة ·

[صياغة ثانية في المخطوطة :] اننا نجد ان الانسان يملك فيما يملكه « الروح » ، وان هذا « الروح » « يتظاهر » بوصفه وعياً ·

★★ [ان الكلمات التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان وعيي هو علاقتي بالبيئة المحيطة بي ·

(الدين الطبيعي ★) • وان وعي ضرورة الارتباط مع الأفراد من حوله يشكل من جهة أخرى ، بالنسبة الى الانسان ، بداية الوعي بأنه يحيا في مجتمع • وان هذه البداية لحيوانية بقدر الحياة الاجتماعية نفسها في هذه المرحلة • انه وعي قطيعي خالص ، ولا يمتاز الانسان من الخروف في هذه النقطة الا بالحقيقة التالية ، الا وهي أن الوعي يتخذ عنده مكان الغريزة ، أو أن غريزته هي غريزة واعية • وان هذا الوعي القطيعي أو القبلي يحقق تطوره وامتداده اللاحقين من خلال الانتاجية المتعاظمة ، وازدياد الحاجات وزيادة السكان التي هي في أساس العنصرين السابقين • ويتطور مع هذه الأمور تقسيم العمل الذي لم يكن في الأصل سوى تقسيم للعمل في العملية الجنسية ، ومن بعد أصبح ذلك التقسيم للعمل الذي يتطور تلقائياً أو « طبيعياً » بفضل الاستعداد الطبيعي (القوة الجسدية على سبيل المثال) ، والحاجات ، والطوارىء ، الخ ، الخ ★★ • ولا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً وفعلا الا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني ★★★ • وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي لن يتباهى فعلا بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة ، وأنه يمثل فعلا شيئا مادون أن يمثل شيئاً فعلياً ؛ ان الوعي هو من الآن فصاعداً في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم ، وأن ينصرف الى تكوين النظرية « الخالصة » ، اللاهوت ، والفلسفة ، والأخلاق ، الخ • لكن حتى اذا دخلت هذه النظرية ، من لاهوت وفلسفة وأخلاق ، الخ • في تناقض مع العلاقات القائمة ، فان هذا لايمكن أن يحدث الا لأن العلاقات الاجتماعية القائمة قد دخلت في تناقض مع قوى الانتاج القائمة ؛ وان هذا ليمكن أن يحدث ، فضلا عن ذلك ، في مجال وطني معين من العلاقات لأن التناقض في هذه الحال يحدث ليس ضمن هذا المجال الوطني ، بل بين هذا الوعي الوطني وممارسة الأمم الأخرى ★★★★ ، يعني بين الوعي الوطني والوعي العام لأمة ما (كما نرى ذلك في ألمانيا حالياً) ، ويبدو اذن بالنسبة الى هذه الأمة ، بالضبط لأن التناقض لايمثل في الظاهر الا بوصفه تناقضاً في أحشاء الوعي الوطني ، أن الصراع يقتصر على هذه القذارة الوطنية ، بالضبط

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] نرى في الحال أن هذا الدين الطبيعي ، او هذه العلاقات المعينة حيال الطبيعة ، مشروطة بشكل المجتمع والعكس بالعكس • فهنا ، كما هي الحال في كل مكان آخر ، تظهر هوية الانسان والطبيعة في هذا الشكل أيضاً ، الا وهو أن سلوك البشر المحدود حيال الطبيعة يشرط سلوكهم المحدود فيما بينهم ، وأن سلوكهم المحدود فيما بينهم يشرط بدوره علاقاتهم المحدودة مع الطبيعة ، بالضبط لأن الطبيعة تكاد لا تكون قد تعرضت لأي تغيير من قبل التاريخ •

★★ [ملحوظة مشطوبة ليد ماركس في العمود الايمن :] يظهر البشر الوعي في اطار التطور التاريخي الفعلي •

★★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] يتفق مع ذلك اول شكل للايديولوجيين الكهنة •

★★★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن :] الدين ، الألمان والايديولوجية بصفتها هذه ،

لأن هذه الأمة هي التعفن في ذاته • وفيما عدا ذلك ، فلا أهمية على الاطلاق لما سوف يباشر الوعي صنعه من تلقاء ذاته ؛ ان كل مانحصل عليه من هذا التعفن كله هو الاستدلال بأن هذه اللحظات الثلاث ، قوى الانتاج والحالة الاجتماعية والوعي ، يمكن ويجب أن تدخل في تناقض فيما بينها لأن **تقسيم العمل** يتضمن امكانية ، بله واقع ، أن يؤول النشاط الذهني والمادي * – المتعة والعمل ، الانتاج والاستهلاك – الى أفراد مختلفين يقتسمونه فيما بينهم ، ولأن الامكانية الوحيدة لعدم قيام التناقض بين هذه العناصر تكمن في الغاء تقسيم العمل من جديد • وفيما عدا ذلك ، فانه من البدهي أن « الأشباح » و « الروابط » و « الكائن الأعلى » و « المفهوم » و« الأوهام» ** هي مجرد تعبير ذهني مثالي ، التصور الظاهري للفرد المنعزل ، تصور قيود وتحديدات تجريبية جداً يتحرك ضمنها نمط انتاج الحياة وشكل التعامل المقترن به *** •

ان هذا التقسيم للعمل ، الذي تنطوي فيه جميع هذه التناقضات ، والذي يرتكز بدوره على تقسيم العمل الطبيعي في الأسرة وانفصال المجتمع الى أسر مفردة ومتعارضة، يتضمن بصورة متواقتة **توزيع** العمل ومنتجاته ، وهو توزيع **غير متكافيء** في واقع الأمر، كمياً وكيفياً على حد سواء ؛ وبالتالي فانه يتضمن الملكية التي تقوم نواتها ، شكلها الأول ، في الأسرة حيث الزوجة والأولاد عبيد الرجل • ان هذه العبودية ، بالرغم من أنها لاتبرح بدائية جداً وكامنة في الأسرة ، هي الملكية الأولى ، لكنها تقابل على أكمل وجه ، حتى في هذه المرحلة الباكرة، تعريف الاقتصاديين المحدثين الذين يسمونها القدرة على التصرف بقوة عمل الآخرين • وفيما عدا ذلك فان تقسيم العمل والملكية الخاصة تعبيران متماثلان ، يعبر الأول فيما يتعلق بالنشاط عما يعبر الثاني عنه فيما يتعلق بنتاج هذا النشاط •

وعلاوة على ذلك فان تقسيم العمل ينطوي في الوقت ذاته على التناقض بين مصلحة الفرد المنعزل أو العائلة الفردية والمصلحة الجماعية لجميع الأفراد الذين يقوم تعامل فيما بينهم • والأكثر من ذلك أن هذه المصلحة الجماعية لاتوجد في المخيلة وحدها مثلا بوصفها « المصلحة العامة » ، بل قبل كل شيء في الواقع ، من حيث هي التبعية المتبادلة للأفراد الذين يقسم العمل فيما بينهم •

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] النشاط والفكر ، يعني النشاط دون فكر والفكر دون نشاط •

** تعابير يستخدمها الهيغليون الشباب ، وشترنر بصورة خاصة •

*** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان هذا التعبير المثالي عن الحدود الاقتصادية القائمة ليس نظرياً خالصاً فحسب ، بل هو قائم كذلك في الوعي العملي ، يعني أن الوعي الذي يتحرر والمتقل يدخل في تناقض مع نمط للانتاج القائم لايشكل ديانات وفلسفات فحسب ، بل دولاً أيضاً •

وأخيراً ، فان تقسيم العمل يقدم لنا في الحال المثال الأول على الحقيقة التالية : مادام البشر باقين في المجتمع الطبيعي ، يعني مادام هناك انشقاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة المشتركة ، وبالتالي مادام النشاط مقسماً ليس بصورة طوعية ، بل بصورة طبيعية ، فان عمل الانسان الخاص يتحول الى قوة غريبة معارضة له ، تستعبده بدلا من أن تكون خاضعة لاشرافه . ذلك أنه حالما يقوم توزيع العمل ، فان كل امرىء يحصل على مجال لنشاط خاص به ومقصور عليه ، وهو مجال يفرض عليه ولا يستطيع الافلات منه . انه قناص ، أو صياد ، أو راع ، أو ناقد نقدي (٨) ، ولا بد له أن يثابر على ذلك اذا لم يكن راغباً في فقدان وسيلة معيشته . أما في المجتمع الشيوعي ، حيث لا يملك كل واحد مجالا واحداً للنشاط مقصوراً عليه وحده ، بل يستطيع أن يصبح ضليعاً في أي فرع يحلو له ، فان المجتمع ينظم الانتاج العام ، وبذلك يتيح لي أن افعل هذا الشيء اليوم ، وذلك الشيء الآخر غداً : أن أقنص صباحاً ، وأصيد بعد الظهر ، وأربي الماشية مساء ، وأمارس النقد بعد العشاء ، حسب رغبتي الخالصة ، دون أن اصبح قط قناصاً أو راعياً أو ناقداً . ان هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي ، هذا التحجر لمنتجنا الخاص في قوة موضوعية تعلو علينا وتفلت من رقابتنا ، تخيب آمالنا وتفسد تقديراتنا ، هو أحد العوامل الرئيسية في التطور التاريخي حتى يومنا الحاضر ★ .

وان هذا التناقض بالذات بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية هو الذي يدفع هذه المصلحة الجماعية لأن تتخذ شكلا مستقلا على اعتبارها **الدولة** ، وهو شكل منفصل عن المصالح الفعلية للفرد والجماعة ، ولأن تتخذ في الوقت ذاته صورة الجماعة الوهمية ، لكن القائمة بصورة دائمة على الأساس المشخص للروابط القائمة في كل تجمع عائلي وقبلي – كروابط اللحم والدم ، واللغة ، وتقسيم العمل على نطاق واسع ، وغير ذلك من المصالح ؛ واننا لنجد بصورة خاصة بين هذه المصالح ، كما سنشرح ذلك أدناه ، مصالح الطبقات المشروطة مسبقاً بتقسيم العمل ، هذه الطبقات التي تنفصل في كل تجمع من هذا النوع ، والتي تسيطر احداها على جميع الطبقات الأخرى . ويترتب على ذلك أن جميع الصراعات داخل الدولة ، الصراع بين الديموقراطية والأرستقراطية والملكية ، والصراع من أجل حق الاقتراع ، الخ ، الخ ، ليست سوى الأشكال الوهمية التي تجري فيها الصراعات الفعلية للطبقات المختلفة فيما بينها (وليس لدى المنظرين الألمان أوهى فكرة عن هذا الأمر ، بالرغم من حصولهم على مدخل كاف الى الموضوع في الحوليات الألمانية الفرنسية وفي العائلة المقدسة (٩)) . ويترتب على ذلك أيضاً أن كل

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وفي الملكية ، التي هي بالتحديد الأمر مؤسسة انشأها البشر أنفسهم ، سرعان ما تعطي المجتمع هيئة جديدة لم يردها في حال من الأحوال صانعها الأصليون ، واضحة لعيني كل من لم يتعثر بصورة نهائية في « الوعي » الذاتي » أو « الأوحد » .

طبقة تطمح الى السيادة ، حتى اذا كانت سيادتها تفترض ، كما هي الحال بالنسبة الى البروليتاريا ، الغاء الشكل القديم للمجتمع بكليته والغاء السيادة بالذات ، لابد ان تفوز بادىء الأمر بالسلطة السياسية كيما تمثل بدورها مصلحتها على أنها المصلحة العامة ، وهو أمر لامناص لها من القيام به بادىء الأمر ·

ولما كان الأفراد لايطلبون الا مصلحتهم الخاصة **وحدها** ـ التي لاتتطابق بالنسبة اليهم مع مصلحتهم الجماعية، نظراً لأن العام ليس في آخر الأمر سوى شكل وهمي للحياة الجماعية ـ فان هذه المصلحة الأخيرة سوف تمثل ، لهـذا السبب بالضبـط ، على اعتبارها مصلحة « غريبة » عليهم و « مستقلة » عنهم ، وهي بدورها مصلحة « عامة » خاصة وخصوصية ؛ أو يجب عليهم أن يبقوا ضمن هـذا النزاع ، كما هي الحـال في الديمقراطية · ومن جهة أخرى ايضاً ، فان الصراع **العملي** لهذه المصالح الخاصة ،التي تتعارض باستمرار **بصورة فعلية** مع المصالح الجماعية والمصالح الجماعية بصورة وهمية، يجعل التدخل العملي والكبح من جانب المصلحة « العامة » الوهمية في صـورة الدولة أمرين ضروريين · وان القوة الاجتماعية ، يعني القوة الانتاجية المتضاعفة ، التي تنشأ من تعاون أفراد مختلفين كما يتحدد بفعل تقسيم العمل ، لاتظهر في نظر هؤلاء الأفراد على أنها قوتهم الموحدة الخاصة ، لأن هذا التعاون نفسه ليس ارادياً ، بل نشأ بصورة طبيعية ؛ انها تظهر لهم ، على العكس من ذلك ، على أنها قوة غريبة قائمة خارجاً عنهم، هم جاهلون بأصلها وهدفها ، وبالتالي فهم عاجزون عن التحكم فيها ، بـل هي على النقيض من ذلك تجتاز سلسلة خاصة من أطوار التطور ومراحله المستقلة جداً عن ارادة الانسانية ومسيرتها ، بحيث تتحكم هي في الحقيقة في هذه المسيرة وتلك الارادة ·

ان هذا « **الاستلاب** » (كي نستخدم عبارة مفهومة لدى الفلاسفة) لايمكن طبعاً الغاؤه الا بتوفر شرطين **عمليين** · فحتى يصبح قوة « لاتطاق » ، يعني قوة يقوم البشر بثورة ضدها ، لابد بالضرورة أن يكون قـد جعل الكتلة العظمـى من البشرية كتلـة « محرومة من الملكية » ، تجد نفسها في الوقت ذاته في تناقض مع عالم من الثراء والثقافة قائم فعليـاً ، وهما شيئـان يفترض كلاهمـا زيادة عظمى في القوة الانتاجيـة ، يعني مرحلة عليا لتطورها · ومن جهة أخرى ، فان هذا التطور للقوى الانتاجية (الذي يتضمن سلفاً ان وجود البشر التجريبي الفعلي يجري على **صعيد التاريخ العالمي** بـدلا من أن يجري على صعيد الحيـاة المحلي) هو شرط عملي مطلـق الضرورة ، لأن **الفاقة** هي التي تصبح بدونه عامة ، ولا بد مع **الاملاق** من تجدد الصراع من أجل الضروريات ومن السقوط مجدداً في القمامة القديمة · وفضلا عن ذلك فانه شرط عملي **لازم** ، لأن التعامل **العمومي** بين البشر لايمكن أن ينشأ الا بفعل هذا التطور العمومي للقوى الانتاجيـة ، ولأنه يولد من جهة واحدة لدى جميع الأمم بصـورة متواقتة ظاهرة الكتلة « المحرومـة

من الملكية » (المزاحمة العمومية) ، ويجعل من بعد كل أمة رهناً بثورات الأمم الأخرى، وقد وضع أخيراً البشر العموميين تجريبياً ، الذين يحيون التاريخ العالمي ، مكان الأفراد الذين يحيون على صعيد محلي • وبدون ذلك ، ١ – لايمكن للشيوعية أن توجد الا على اعتبارها ظاهرة محلية ؛ ٢ – ماكان يمكن لقوى التعامل نفسها أن تتطور على انها قوى عمومية ، وبالتالي قوى لاتطاق ؛ لقد كانت تظل «ظروفاً» داخلية مطوقة بالأوهام المحلية؛ ٣ – ان مثل هذا الامتداد للتعامل سوف يلغي الشيوعية المحلية • فلا تكون الشيوعية ممكنة تجريبياً الا على اعتبارها فعلا تقوم به الأمم السائدة « دفعة واحدة » وبصورة متواقتة ، الأمر الذي يفترض بصورة مسبقة التطور العمومي للقوى الانتاجية والتعامل العالمي الوثيق الصلة بالشيوعية •

وكيف يمكن لولا ذلك ان يكون للملكية على سبيل المثال تاريخ في حال من الأحوال وان تكون اتخذت أشكالا مختلفة ؟ مثلا كيف يمكن أن تكون الملكية العقارية ، وفقاً للشروط المختلفة الماثلة ، قد تقدمت في فرنسا من التجزئة الى التمركز بين أيدي القليلين ، وفي انكلترا من التمركز بين أيدي القليلين الى التجزئة ، كما هي الحال فعلياً في الوقت الراهن ؟ أو كيف يحدث أن التجارة ، التي ليست هي في آخر الأمر شيئاً أكثر من مبادلة منتجات أفراد مختلفين وبلدان مختلفة ، تتحكم في العالم بأسره من خلال علاقة العرض والطلب – وهي علاقة تحوم فوق العالم ، على حد تعبير اقتصادي انكليزي ، مثل قدر الأقدمين ، وتوزع بيد خفية السعادة والتعاسة على البشر ، وتنشيء الامبراطوريات وتدمر الامبراطوريات ، وتسبب قيام الأمم وزوالها – بينما تنحل قوة علاقة العرض والطلب وتذهب هباء منثوراً مع الغاء القاعدة التي هي الملكية الخاصة ، وقيام التنظيم الشيوعي للانتاج الذي يلغي عند الانسان ذلك الشعور بانه يقف حيال نتاجه الخاص وكأنه يقف امام قوة غريبة • وعندئذ يستعيد البشر السيطرة على المبادلة والانتاج ونمط العلاقة المتبادلة مابينهم •

ليست الشيوعية بالنسبة الينا أوضاعاً ينبغي اقامتها ، مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه • اننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الأوضاع القائمة حالياً • وان شروط هذه الحركة * لتنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الحاضر •

وفيما عدا ذلك ، فان كتلة الشغيلة العاملين – وهم قوة عمل كتلية منفصلة عن رأس المال وعن أي نوع من تلبية الحاجات حتى المحدود منها – تفترض السوق العالمية، مثلما يفترضه اذن أيضاً ، وليس بصورة مؤقتة ، فقدان هذا العمل بالذات على اعتباره مصدراً مأمونا للحياة ، وهو فقدان يترتب على المزاحمة • وهكذا فان البروليتاريا **

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يجب أن تقدر هن نفسها وفقاً للواقع المادي .

** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] نفترض الدوان للتاريخ العمومي وجوداً تجريبياً عملياً .

لايمكن أن توجد الا على صعيد التاريخ العالمي ، تماما كما أن الشيوعية ، التي هي نشاطها ، لايمكن أن تصادف على الاطلاق الا من حيث هي وجود « تاريخي عالمي » . الوجود التاريخي العالمي للأفراد ، وبكلام آخر وجود الأفراد المرتبط مباشرة بالتاريخ العالمي .



ان شكل التعامل المعين بالقوى الانتاجية الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة ، والمعين بدوره لهذه المراحل ، هو **المجتمع المدني** . وان لهذا المجتمع المدني كما يتضح مما قلناه أعلاه ، مقدماته وأسسه في الأسرة البسيطة والمركبة ، مايسمى العشيرة ، وان العوامل المقررة الأكثر دقة لهذا المجتمع قد عددت في ملاحظاتنا أعلاه . وانه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية ، المسرح الحقيقي للتاريخ كله ، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة * .

ان المجتمع المدني يشتمل على مجمل علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة لتطور القوى الانتاجية . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة، وبذلك يتعالى على الدولة والأمة ، بالرغم من أنه يتوجب عليه ، من الجانب الآخر أيضاً ، أن يؤكد نفسه في علاقاته الخارجية بوصفه قومية ، وأن ينظم ذاته في الداخل بوصفه دولة . ان عبارة « المجتمع المدني » (Burgerliche Gesellschaft)** قد برزت في القرن الثامن عشر ، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسيطي . وان المجتمع المدني بصفته هذه لايتطور الامع البورجوازية؛ ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الانتاج والتجارة، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية التالية ، قد سمي على الدوام بالاسم ذاته .



ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها اليه الأجيال السابقة ؛ ومن جراء ذلك ، فان كل جيل يواصل اذن ، من جهة واحدة ، نمط النشاط المنقول اليه ، ولكن في ظروف متحولة

---

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] أخذنا بعين الاعتبار بصورة رئيسية حتى الآن مظهرا واحداً فقط للنشاط الانساني ، الا وهو عمل البشر في الطبيعة . أما المظهر الآخر ، عمل البشر في البشر (١) ...

** (Burgerliche Gesellschaft) « المجتمع البورجوازي » أو « المجتمع المدني » (ملحوظة من الناشر) .

---

(١) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] التعاون والقوة الانتاجية .

جذرياً ، ومن جهة ثانية يعدل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً ؛ وان هذه الوقائع لتشوه حتى يجعل التاريخ الأحدث هدفاً للتاريخ السابق • وهكذا ينسب الى اكتشاف أميركا ، على سبيل المثال ، الهدف التالي : مساعدة الثورة الفرنسية على الانفجار ؛ وبهذه الصورة يعين للتاريخ أهدافه الخصوصية ويصير « شخصاً الى جانب أشخاص آخرين » (ألا وهم « الوعي الذاتي » ، والنقد ، والأوحد ، « الخ •) في حين أن مايقصد بعبارات « تقرير » و « هدف » و « بذرة » و « فكرة » التاريخ المنصرم لايعدو كونه تجريداً للتاريخ السابق ، تجريداً للتأثير الفاعل الذي يمارسه التاريخ السابق على التاريخ الأحدث ★ •

والحال أنه بقدر ماتتعاظم في سياق هذا التطور المجالات الفردية التي تتبادل التأثير تتعرض لمزيد من الدمار العزلة البدائية للأمم المختلفة من جراء نمط الانتاج المحكم ، والتداول ، ومايترتب على ذلك بصورة عفوية من تقسيم للعمل بين الأمم ، ويتحول التاريخ أكثر فأكثر الى تاريخ عالمي ؛ بحيث انه اذا اخترع في انكلترا آلة تنتزع في الهند والصين من آلاف الشغيلة خبزهم وتقلب كل شكل وجود هاتين الامبراطوريتين ، فان هذا الاختراع يصبح حقيقة من حقائق التاريخ العمومي • وان السكر والبن قد أثبتا بالطريقة عينها أهميتهما بالنسبة الى التاريخ العمومي في القرن التاسع عشر من جراء أن النقص في هاتين المادتين ، الناجم عن الحصار القاري الذي فرضه نابليون ، قد أدى الى انتفاضة الألمان ضد نابليون ، وبذلك أصبح الأساس المشخص لحرب التحرر المجيدة في عام ١٨١٣ • ويترتب على ذلك أن هذا التحول للتاريخ الى تاريخ عمومي ليس مجرد حقيقة مجردة « للوعي الذاتي » مثلا ، أو روح العالم ، أو أي شبح ميتافيزيائي آخر ، بل فعلا مادياً بصورة خاصة يمكن التحقق منه بصورة تجريبية ، فعلاً يقدم كل فرد الدليل عليه ، باعتبار انه طاعم وشارب وكاس ★★ •

★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] لا شيء آخر سوى تجريد مستخرج من التاريخ اللاحق ، مستخرج من نتيجة ونتاج الاحداث التي يبحث فيها على وجه الدقة عن هذه الأسرار •

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] • ان القديس ماكس شترنر نفسه يتنزه حاملاً التاريخ العالمي على ظهره ويشربه ويأكله يومياً كما كان يصنع من قبل بجسد ودم سيدنا يسوع المسيح • والتاريخ العالمي بدوره ينتجه بصورة يومية ، هو الاوحد ، الذي هو نتاجه الخاص ، مادام مضطراً ان يأكل ويشرب ويكتسي ؛ ان الاستشهادات في الاوحد (المؤلف) ، الخ ، مثلها كمثل مناظرة القديس ماكس ضد هيس واشخاص آخرين بعيدين ، تبين كيف ينتج ، على الصعيد الروحي ايضاً ، من قبل التاريخ العالمي • ويترتب على ذلك اذن ان الافراد في « التاريخ العالمي » هم تماماً نفس « اللاكين » الذين تصادفهم في اية « رابطة » شترنرية من الطلاب والخياطات الحرائر •

وفي الحقيقة انه من الحقائق التجريبية في التاريخ حتى الوقت الراهن أن الأفراد المنفصلين قد استعبدوا بصورة متعاظمة ، مع امتداد نشاطهم الى صعيد التاريخ العالمي ، لقوة غريبة عنهم (وهو ضغط قد حسبوه لعبة قذرة من جانب مايسمى روح العالم ، الخ ،) ، وهي قوة تضخمت أكثر فأكثر ، وتبين آخر الامر انها **السوق العالمية** • لكن من المقرر تجريبياً بصورة لاتقل عن ذلك أن هذه القوة ، التي تثير عند المنظرين الألمان هذه الحيرة كلها ، سوف تلغى بفعل قلب الحالة الاجتماعية القائمة من قبل الثورة الشيوعية (التي سيرد المزيد عنها أدناه) ، والغاء الملكية الخاصة التي تشكل معها كلا واحداً ؛ وان تحرر كل فرد على حدة سوف يتحقق عندئذ بقدر مايتحول التاريخ كلياً الى تاريخ عالمي ★ • ويتضح مما تقدم ان ثراء الفرد الفكري الحقيقي يتوقف كلياً على ثراء علاقاته الفعلية • وبهذه الطريقة وحدها سوف يتحرر كل فرد بصورة خاصة من الحواجز القومية والمحلية المختلفة ، ويصبح على صلة عملية بالانتاج المادي والفكري للعالم بأسره ، ويتمكن من كسب القدرة على الاستمتاع بانتاج العالم بأسره في جميع الميادين (ابداعات الانسان) •وان**التبعية العمومية** ، هذا الشكل الطبيعي لتعاون الأفراد **على صعيد التاريخ العالمي** ، سوف تتحول بفعل هذه الثورة الشيوعية الى الاشراف والسيطرة الواعية على هذه القوى التي نشأت عن تأثير البشر ببعضهم بعضاً ، لكنها أرهبت البشر وتحكمت فيهم حتى الآن كما لو كانت قوى غريبة عنهم كلياً • وانه ليمكن الآن التعبير عن هذا الراي بعبارات تأملية ومثالية ، يعني خيالية ، على اعتباره « توالد النوع ★★ الذاتي » (« المجتمع باعتباره الذات ») ، وبالتالي فان السلسلة المتعاقبة للأفراد أصحاب العلاقة المتبادلة والمرتبطين ببعضهم بعضاً يمكن تصورها على أنها فرد واحد يحقق سر توالده الذاتي • وانه ليتضح من هنا أن الأفراد يصنعون **بعضهم بعضاً** بكل تاكيد ، جسدياً ومعنوياً ، لكنهم لايصنعون أنفسهم وفقاً لهراء القديس برونو★★★،

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] في انتاج الوعي •

★★ بالالمانية Gattung ، وترجمها « النوع » بمعنى النوع البشري •

★★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ومن جراء ذلك فان « مفهوم(١) الشخصية(٢) يتضمن (٣) بصورة عامة (٤) انه يطرح نفسه مع حدوده » (أنه يتوصل الى ذلك بصورة مرموقة) « وان يلغي (٥) من جديد (٦) هذا التحديد الذي يطرحه (٧) » (ليس من ذاته ولابصورة عامة،وكذلك ليس بواسطة مفهومه) « لكن بماهيته (٨) **العمومية** (٩) ، باعتبار ان هذه الماهية ليست سوى نتيجة تمايزه الذاتي (١٠) الباطن (١١) فعاليته » ، ص : ٨٧ ـ ٨٨ •

[كتب ماركس في العمود الايمن هذه الملحوظة المشطوبة :] (ان السيد برونو لا يصل الى الاثني عشرية) •

ولا بمعنى « الأوحد » * ، أو الانسان « المصنوع هو نفسه » ** .

ان تصور التاريخ الذي شرحناه لتونا يعطينا أيضاً ، في الختام ، النتائج التالية : ١ ــ في سياق تطور القوى الانتاجية تأتي مرحلة تنشأ فيها قوة انتاجية ووسائل تداول لايمكن الا أن تكون ضارة في اطار العلاقات القائمة ، فهي ليست بعد الآن قوى منتجة ، بل قوى هدامة (الآلات والمال) ، كما تنشأ ــ وهذه واقعة ترتبط بالواقعة السابقة ــ طبقة تتحمل جميع أعباء المجتمع ، دون الاستمتاع بميزاته ، وهي مطرودة من المجتمع بحيث لابد لها أن تتخذ مكانها في المعارضة الأشد صراحة ضد جميع الطبقات الأخرى ، طبقة يشكلها غالبية أعضاء المجتمع وينبثق منها وعي ضرورة قيام ثورة جذرية ، وعي هو الوعي الشيوعي ، ومن المفروغ منه أنه يمكن أن يتشكل أيضاً عند الطبقات الأخرى عندما تتبين وضع هذه الطبقة . ٢ ــ ان الشروط التي يمكن فيها استخدام قوى انتاجية معينةهي شروط سيطرة طبقة معينة على المجتمع***: ان القوة الاجتماعية لهذه الطبقة ، الناجمة عما تملكه ، تجد بصورة منتظمة تعبيرها العملي في شكل مثالي في نمط الدولة الخاص ؛ وهذا هو السبب في أن كل نضال ثوري يتوجه ضد طبقة سادت حتى ذلك الحين**** . ٣ ــ كان نمط النشاط يبقى دون أن يطرأ عليه أي تغيير في جميع الثورات السابقة ، وكان المقصود مجرد توزيع آخر لهذا النشاط ، تقسيم جديد للعمل بين أشخاص آخرين ؛ وبالمقابل فان الثورة الشيوعية موجهة ضد نمط النشاط السابق، وهي تلغي العمل *****وتلغي سيطرة جميع الطبقات حين تلغي الطبقات نفسها،وذلك لأن من يقوم بها هي تلك الطبقة التي لاتعتبر البتة طبقة في مجتمع ، التي لا يعترف بها على اعتبارها طبقة ، والتي هي سلفاً التعبير عن انحلال جميع الطبقات ، وجميع القوميات ، الخ ، في اطار المجتمع الحالي . ٤ ــ يتضح أنه لابد من تحقيق تحويل كتلي للبشر من أجل خلق هذا الوعي بصورة كتلية ، وكذلك من أجل تنفيذ الأمر نفسه ؛ والحال أن مثل هذا التحويل لايمكن أن يحدث الا بواسطة حركة عملية ، بواسطة ثورة ؛ وهكذا فان هذه الثورة لم تجعل أمراً ضرورياً لأنها الوسيلة الوحيدة من أجل قلب الطبقة السائدة ، بل هي ضرورية كذلك لأن الثورة وحدها يمكن أن تتيح للطبقة التي تقلب الطبقة الأخرى أن تكنس كل عفن النظام القديم الذي يعلق بها وأن تصبح

---

* ماكس شترنر .

** جزء من الجملة قد شطب في المخطوطة ، ابتداء من « القديس برونو » .

*** [صياغة أخرى في المخطوطة :] ٢ ــ ان كل مرحلة في تطور القوى الانتاجية تخدم كأساس لسيطرة معينة على المجتمع .

**** [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] بحيث ان مصلحة هؤلاء القوم أن يحافظوا على حالة الانتاج الراهنة .

***** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ... الشكل الحديث للنشاط الذي في ظله سيطرة ال ...

مؤهلة لتؤسس المجتمع على قواعد جديدة ★ .

إن هذا التصور للتاريخ يتوقف على قدرتنا على توسيع عملية الانتاج الفعلية، منطلقين من الانتاج المادي للحياة بالذات؛ انه يدرك شكل التعامل المرتبط بهذا النمط من الانتاج والمكون من قبله (يعني المجتمع المدني في مراحله المتنوعة) على اعتباره أساس التاريخ برمته ، الامر الذي يستقيم في اظهار هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة ، وكذلك في تفسير جميع المنتجات النظرية واشكال الوعي المختلفة ،

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] منذ وقت لا بأس به يتفق جميع الشيوعيين ، سواء في فرنسا أم في انكلترا والمانيا ، على ضرورة هذه الثورة ؛ ومع ذلك فان القديس برونو يواصل بكل سكينة حلمه ويعتقد ان « الانسية الفعلية » ، يعني الشيوعية ، انما توضع هنا « موضع الروحانية » (التي لا مكان لها على الاطلاق) ، كيما تكسب مزيدا من الاحترام . وانه ليواصل حلمه : الان « يجب ان يأتي الخلاص ، ان تنزل السماء على الارض ، وان تكون الارض السماء » (ان لاهوتيتا العلامة عاجز دائما عن التسليم بحرمانه من السماء) . « عندئذ سوف ينفجر ، في ملء التناغمات السماوية ، الفرح والحبور الى الابد » (ص : ١٤٠)(١) . ان الاب الكنائسي المقدس سوف يصاب بمفاجأة كبيرة عندما ينهار عليه يوم الدينونة الاخير ، اليوم الذي ستتم فيه هذه الامور جميعا — يوم سوف يكون فجره مصنوعا من انعكاس المدن الملتهبة على السماء ، ويتردد في آذانه ، في ملء هذه « التناغمات السماوية » ، لحن المارسيليز والكارمانيول المتوافق بهزيم المدافع ، الذي لا بد منه في هذه المناسبة ، في حين تمين المقصلة النغم بضرباتها ، بينما تزمجر « الكتلة » الفاسقة Ça Ira , Ça ira ، وتلغي « الوعي الذاتي » بواسطة عمود المصباح(٢) . ان القديس برونو يملك الحق اقل من أي امرىء آخر في ان يرسم لوحة بناءة عن هذا « الفرح والحبور الى الابد » . وعلى أي حال ، فان « انصار دين المحبة الفيورباخي » يملكون فيما يبدو تصورا خصوصيا عن هذا « الفرح » وهذا « الحبور » عندما يتحدثون عن ثورة تفتقد فيها جميع الاشياء الاخرى ما عدا « التناغمات السماوية » . ولن تمنح انفسنا اللذة في ان تركب قبليا كيف سيكون سلوك القديس برونو يوم الدينونة الاخيرة . وانه لمن الصعب ايضا ان نجزم ما اذا كان ينبغي تصور « البروليتاريين الثائرين »(٣) على انهم « جوهر » يثور ضد الوعي الذاتي ، على انهم كتلة تستهدف قلب النقد ، أم انهم « اشعاع » من الروح الذي يفتقر على أي حال الى الصلابة الضرورية من أجل هدم الافكار البويرية (٤) .

---

(١) [كتاب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] العائلة المقدسة .

(٢) اشارة الى لازمة اغنية Ça ira : « الارستقراطيون الى عمود المصباح » .

(٣) Prolétaires en Révolution ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(٤) ليس من العسير علينا ان نفهم السبب في ان ماركس قد شطب أخيرا هذه الرؤيا القيامية من الثورة ، بالرغم من أنه لم يكن يتصور بعد ، في ذلك الحين ، الثورة الا ثورة عنيفة ، بل دامية . لقد كان في ذهنه آنذ الثورة الفرنسية وعهد الارهاب .

من دين ، وفلسفة ، واخلاق ★ الخ ، الخ ، بواسطته ، ورسم اصوله ونموه انطلاقا من هذه المنتجات ؛ وبهذه الطريقة يمكن بكل تأكيد وصف الامر بأسره في كليته (وبالتالي دراسة الفعل المتبادل لجوانبه المتعددة★★) . ولا حاجة به ، مثل التصور المثالي للتاريخ ، الى البحث عن مقولة في كل مرحلة ، بل هو يبقى باستمرار على ارض التاريخ الواقعية ، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقا من الفكرة ، بل يفسر تكون الافكار انطلاقا من الممارسة المادية ؛ ووفقا لذلك ، فانه ينتهي الى الاستنتاج بأن سائر اشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني ، بالانحلال في « الوعي الذاتي » أو التحول الى «اطياف» و «اشباح» و «أوهام»★★★ الخ ، بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي ؛ وان الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ ، وكذلك للدين ، والفلسفة ، وكل نظرية اخرى . وان هذا التصور ليبين ان نهاية التاريخ ليست في الانحلال في « الوعي الذاتي » على أنه « روح الروح » ؛ بل ان نتيجة مادية تصادف فيه لدى كل مرحلة ، الا وهي حصيلة من القوى الانتاجية ، علاقة مكونة تاريخيا مع الطبيعة وبين الافراد ، وهي تسلم لكل جيل من الجيل السابق له ؛ كتلة من قوى الانتاج ، ومن الارصدة الراسمالية ، ومن الظروف ، صحيح من جهة واحدة انها تعدل من قبل الجيل الجديد ، لكنها من جهة اخرى تملي عليه شروطه الحياتية الخاصة وتمنحه تطورا محددا وطابعا نوعيا ؛ وبنتيجة ذلك فان الظروف تصنع البشر بالضبط بقدر ما يصنع البشر الظروف . ان هذه الحصيلة من القوى الانتاجية والارصدة الراسمالية واشكال التعامل الاجتماعية ، التي يصادفها كل فرد وكل جيل على اعتبارها معطيات قائمة ، هي الاساس المشخص لما تصوره الفلاسفة على انه « جوهر الانسان » و « ماهيته » ، وما رفعوه الى السحب وكافحوه ، وهو اساس مشخص لا يتعرض لادنى اضطراب على الاطلاق ، في تأثيره ونفوذه على تطور البشر ، من جراء ان الفلاسفة يثورون ضده على اعتباره « الوعي الذاتي » و « الاوحد » . وان هذه الشروط الحياتية ، التي تجدها الاجيال المختلفة قائمة ، هي التي تقرر كذلك ما اذا كان الاختلاج الثوري الذي يتكرر دوريا في التاريخ قويا بصورة كافية ام لا ليقلب اسس النظام القائم برمته. ان العناصر المادية لثورة كاملة هي من جهة واحدة القوى المنتجة القائمة ، ومن جهة ثانية تشكل كتلة ثورية تثور لا ضد شروط خاصة للمجتمع المنصرم فحسب ،

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] في تفسير المجتمع المدني في أدواره المختلفة وفي انعكاسه العملي ــ المثالي ، الدولة ، وكذلك جميع المنتجات المختلفة واشكال الوعي ، من دين وفلسفةواخلاق الخ.

★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] فيورباخ .

★★★ اشارة الى نظريات بوير وشترنر . انظر أدناه .

بل ضد « انتاج الحياة » بالذات حتى ذلك الحين . ضد « النشاط الكلي » الذي هو اساس ذلك الانتاج ؛ اذا لم تكن هذه الشروط موجودة فانه لا اهمية على الإطلاق اذن ، بقدر ما يتعلق الامر بالتطور العملي ، لما اذا كانت **فكرة** هذه الثورة قد تمّ التعبير عنها مائة مرة حتى ذلك الحين، كما يبرهن على ذلك تاريخ الشيوعية .

ان هذا الاساس الفعلي للتاريخ إما أهمل كليا او اعتبر مسألة ضئيلة لااهمية لها مطلقا بالنسبة الى مجرى التاريخ ، وذلك في كل تصوّر التاريخ السائد حتى الوقت الراهن . وهكذا فانه من الواجب ان يكتب التاريخ على الدوام وفقا لمقياس يقع في الخارج منه : ان انتاج الحياة الفعلي يظهر في اصل التاريخ ، بينما التاريخي حقا وفعلا يبدو كأنه منفصل عن الحياة العادية ، شيئا خارج الارض وفوقها . ومن هنا فان علاقة الانسان بالطبيعة تنفى من التاريخ ، الامر الذي يترتب عليه التعارض بين الطبيعة والتاريخ . وبنتيجة ذلك ، فان انصار هذا التصور للتاريخ لم يتمكنوا أن يروا في التاريخ الا الاحداث التاريخية والسياسية الكبرى ، والصراعات الدينية ومختلف انواع النضالات النظرية ، ولم يكن لهم بدّ بصورة خاصة ، في كل عصر تاريخي ، من **المشاطرة في وهم هذا العصر** . ومثال ذلك انه اذا تخيّل عصر ما نفسه خاضعا لحوافز « سياسية » او « دينية » صرفة ، بالرغم من أن « الدين » و « السياسة » مجرد شكلين لحوافزه الحقيقية ، فان مؤرخه يقبل بهذا الراي اذن . ان « فكرة » الناس اصحاب العلاقة ، « تصورهم » عن ممارستهم الفعلية يتحول الى القوة الوحيدة والحاسمة التي تتحكم في ممارستهم وتعيتها . وحين يؤدي التشكل البدائي الذي يمثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين الى قيام نظام الطوائف في دولتهم ودياناتهم ، فان المؤرخ يعتقد ان نظام الطوائف هو القوة التي انتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي . وبينما يتشبث الفرنسيون والانكليز بالوهم السياسي على الاقل ، الذي هو مع ذلك الاقرب الى الواقع ، فان الالمان يتحركون في ميدان « الفكر الخالص » ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ . ان فلسفة التاريخ عند هيغل هي النتيجة الحاسمة الاخيرة ، المختزلة في « تعبيرها الاصفى » ، لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الالمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية ، ولا حتى المصالح السياسية ، بل للافكار المحضة ؛ وبالتالي فلا بدّ ان يتبدى هذا التاريخ للقديس برونو على انه سلسلة من « الافكار » التي تلتهم بعضها بعضا ، والتي تتلاشى اخيرا في « الوعي الذاتي »* ؛ وان مجرى التاريخ ليبدو بمزيد من المنطق ايضا ، في

---

* [كتب ماركس عند هذا المستوى في المسود الايمن :] ان ما يسمى الطريقة الموضوعية في كتابة التاريخ كانت تستقيم بالضبط في معالجة الشروط التاريخية بصورة منفصلة عن النشاط . طابع رجعي .

نظر القديس ماكس شترنر الذي لا يعرف شيئا على الاطلاق من التاريخ الفعلي ، على انه مجرد رواية عن « الفرسان » واللصوص والاشباح الذين لا يستطيع طبعا ان ينجو من رؤاهم الا « بالزندقة » وحدها . ان هذا التصور ديني حقا وفعلا ؛ انه يفترض ان الانسان الديني هو الانسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ بأسره ؛ وانه ليضع في مخيلته الانتاج الديني للاوهام في مكان الانتاج الفعلي لوسائل المعيشة وللحياة بالذات . ان هذا التصور للتاريخ كلـــه ، فضلا عن انحلالـه والوساوس والشكوك الناجمة عنه ، هو قضية **قومية** خالصة تخص الالمان وحدهم ولا تملك الا أهمية **محلية** بالنسبة الى المانيا ، ومثال ذلك المسألـة الهامـة التـي عولجت مرات عديدة مؤخرا : كيف « ننتقل من ملكوت الله الى ملكوت الانسان » بصورة فعلية — تكأنما « ملكوت الله » هذا قد وجد في اي وقت من الاوقات في اي مكان آخر غير مخيلة البشر ، وكأنما السادة العلامون لا يعيشون باستمرار ، دون أن يعوا ذلك ، في « ملكوت الانسان » الذي يفتشون الآن عن السبيل اليـه ؛ وكأنما هذا اللهو العلمي (ذلك انه ليس شيئا أكثر من ذلك) الخاص بتفسير سر هذا الانشاء النظري في السحب لا يقوم ، على النقيض من ذلـك ، في اثبـات نشوئـه من الشروط الفعلية على الارض* . ان المسألة بالنسبة الى هؤلاء الالمان هي دائما مجرد مســألة ارجـاع الهـراء الذي يصادفونه الى نزوة ما أخـرى ، يعني افتراض ان هذا العبث برمته يملك علـى العموم **معنى** خاصا المقصود هو اكتشافه ، بينما المسألة في الحقيقة هي تفسير هذا التشدق النظري بالشروط الفعلية القائمة . ان الحل العملي الحقيقي لهذا التشدق ، استئصال هذه الافكار من وعي البشر ، لن يتحقق كمـا قلنـا اعـلاه الا بفعـل تحـول الظـروف وليس بالاستدلالات النظرية . ان هذه الافكار النظرية لا وجود لها بالنسبة الى كتلـة البشر ، يعني البروليتاريا ، وبالتالي فهي لا تتطلب ان تحذف بالنسبـة الى هـذه الكتلة التي اذا كانت قد انطوت على اية تصورات نظرية في يوم من الايام ، مثلا الدين ، الخ ، فان الظروف قد دمرتها منذ زمن طويل .

ان الطابع القومي الخالص لهذه المسائل وحلولها يتضح مرة اخرى في طريقة ايمان هؤلاء المنظرين بكل جدية بان اوهاما مثل «الله — الانسان» ، و «الانسان» ، الخ ، قد سيطرت على العصور المختلفة في التاريخ (بل ان القديس برونو يمضي حتى التأكيد بأن « النقد والنقاد وحدهم قد صنعوا التاريخ ») ، وانهم حين

---

* [صياغة اخرى في المخطوطة : [وكأنما لا يمكن ان يكون لهوا علميا من درجة رفيعة جدا أن نفسر ، حتى في التفاصيل ، الظاهرة الغريبة التي يشكلها هذا التكون للسحب النظرية انطلاقا من العلاقات الارضية الفعلية وتقديم البرهان على ذلك .

ينصرفون هم انفسهم الى الانشاءات التاريخية ، فانهم يقفزون باعظم السرعة من فوق جميع المراحل السابقة وينتقلون من فورهم من « الحضارة المغولية » الى التاريخ « الغني مضمونا » بكل معنى الكلمة ، يعني الى تاريخ **حوليات هـال والحوليات الالمانية** (١٠) ، ويروون كيف انحلت المدرسة الهيغلية في شجار عام . انهم ينسون جميع الامم الاخرى ، وجميع الاحداث الواقعية ، ويقتصر المسرح العالمي★ على معرض كتاب لايبزغ والمناظرات المتبادلة عن « النقد » و « الانسان » و « الاوحد » ★★ . واذا عالج هؤلاء المنظرون بصورة فعلية موضوعات تاريخية ، القرن الثامن عشر على سبيل المثال ، فانهم يقتصرون على تقديم تاريخ لافكار ذلك الزمان ، منتزعة من الوقائع ومن التطورات العملية التي تشكل اساسها ، والاكثر من ذلك انهم لا يقدمون هذا التاريخ الا بهدف تمثيل تلك المرحلة على انها مرحلة اولية ناقصة ، البشير المحدود بعدُ للعصر التاريخي الفعلي ، يعني عصر الصراع بين الفلاسفة الالمان من ١٨٤٠ الى ١٨٤٤ . وكما يمكن ان يكون متوقعا عندما يكون الهدف من كتابه تاريخ عصر سابق زيادة تألق مجد احد الاشخاص غير التاريخيين وتخيلاته ، فـان جميع الاحداث التاريخية الفعلية ، وحتى الغزوات التاريخية الفعلية للسياسة في التاريخ ، لا يؤتى لها على ذكر . واننا لنحصل كتعويض عن ذلك على قصة لا تستند الى البحث والاستقصاء الجديين ، بل الى الانشاءات التاريخية والثرثرات الادبية ، كتلك التي زودنا القديس برونو بها في تاريخه المنسي الآن عن القرن الثامن عشر(١١) . ان عطاري الفكر هؤلاء ، المملوءين صلفا والمتنفخين وقاحة ، الذين يتخيلون انهم يسمون بصورة لا متناهية فوق جميع المسبقات القومية ، هم اكثر قومية عمليا بصورة لا تقاس من اولئك المتافقين المدمنين على الجعة الذين يحلمون بالمانيا موحدة . انهم يرفضون كل صفة تاريخية لاعمال الامم الاخرى : انهم يعيشون في المانيا ، وللمانيا ، وفي سبيل المانيا ؛ انهم يحولون اغنية الراين(١٢) الى نشيد ديني ويستولون على الالزاس واللورين بنهب الفلسفة الفرنسية بدلا من نهب الدولة الفرنسية، وبجرمنة الافكار الفرنسية بدلا من جرمنة الاقاليم الفرنسية . ان الهر فينيدي(١٣) كوسموبوليتي بالمقارنة مع القديسين برونو وماكس اللذين يناديان بهيمنة المانيا حين يناديان بهيمنة النظرية .

وانه لمن الجلي ايضا من هذه الحجج كم يخدع فيورباخ نفسه بفظاظة حين ينادي بنفسه شيوعيا بمقتضى صفة « الانسان المشاعي » **مجلة ويغان الفلسفية** ، ١٨٤٥ ، القسم الثاني (١٤) ويحول الشيوعي

★ Theatrum Mundi ، باللاتينية في النص الاصلي .

★★ الاشارة بالتتالي الى بوير وفيورباخ وشترنر .

الى محمول « للانسان » ، وبذلك يحسب انه في الامكان تبديل كلمة « شيوعي » ، التي تعني في العالم الواقعي المنتمي الى حزب ثوري معين ، الى مقولة مجردة . ان مجمل استدلال فيورباخ بخصوص علاقة البشر ببعضهم بعضا لا يذهب ابعد من البرهان على ان البشر يحتاجون الى بعضهم بعضا ، وان **تلك كانت الحال على الدوام** . وانه ليريد ان ينشيء وعيا بهذه الحقيقة ، يعني ان ينتج فحسب ، مثله كمثل المنظرين الآخرين ، وعيا صحيحا عن حقيقة **قائمة** ، بينما المسألة بالنسبة الى الشيوعي الفعلي هي قلب هذه الاوضاع القائمة . وفيما عدا ذلك فاننا نقدّر كل التقدير ان فيورباخ ، في جهوده لتوليد وعي **هذه** الحقيقة بالضبط ، يتقدم بقدر ما يستطيع منظر ان يتقدم دون ان يكف عن كونه منظرا وفيلسوفا . وعلى اي حال ، فان من الامور المميزة ان القديس برونو و القديس ماكس يطبقان على هذا التصور الفيورباخي عن الشيوعي ويضعانه في مكان الشيوعي الفعلي — وهما يفعلان ذلك ، جزئيا ، كيما يستطيعان محاربة الشيوعية ايضا على اعتبارها « روح الروح » ، على اعتبارها مقولة فلسفية ، على اعتبارها خصما متكافئا معهما — وهو ما يفعله القديس برونو من جانبه ، فضلا عن ذلك ، لأسباب ذرائعية . وكيما نورد مثالا عن هذا التسليم بالاوضاع القائمة وانكارها في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايبرح فيورباخ يشاطر خصومنا اياهما، نذكر بمقطع من **فلسفة المستقبل**(١٥) حيث يشرح الراي القائل ان وجود شيء ما او انسان ما هو في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايبرح فيورباخ يشاطر خصومنا اياهما، نذكر بمقطع من او انساني ونمط حياتهما ونشاطهما المعين هي تلك الشروط التي تشعر «ماهيتهما» بالرضى فيها . وان كل استثناء هنا يتصور بكل وضوح على انه مصادفة تعيسة او شذوذ لا سبيل الى تبديله . وهكذا فاذا كان الملايين من البروليتاريين لايشعرون في حال من الاحوال بالرضى عن شروطهم المعيشية ، واذا كان « وجودهم »★ لا يتفق على الاطلاق مع « ماهيتهم » ، فانما تلك كارثة لا مفرّ منها وفقا للمقطع المستشهد به ، ولا بدّ من تحملها بكل هدوء . ومهما يكن من أمر ، فان هؤلاء الملايين من البروليتاريين يرون رأيا مخالفا في هذه المسألة ، وسوف يثبتون ذلك في الوقت المناسب ، عندما يجعلون « وجودهم » متناغما مع « ماهيتهم » بطريقة عملية ، بواسطة ثورة . ولهذا السبب فان فيورباخ لا يتحدث قط في مثل هذه الاحوال عن عالم الانسان ، بل يلتجيء على الدوام الى الطبيعة الخارجية ؛ والاكثر من ذلك

★ ان الفقرة التالية حتى كلمات « ذو اهمية محلية » هي من المقاطع التي كانت مجهولة حتى الآن ، وقد نشرت للمرة الاولى ، بعد اكتشاف عدد من صفحات **الايديولوجية الالمانية** ، عام ١٩٦٢ في **المجلة الاممية للتاريخ الاجتماعي** ، المجلد الثاني ، القسم الاول ، وقد سبق ذكرها . ولئن هذا النص يطابق الصفحة المرقمة ٢٩ من قبل ماركس، العمود الايمن، أما نص العمود الايسر، فيرد أدناه، ص: ١١٠ «المترجم»

الى طبيعة لم تقهر بعد من قبل الانسان . بيد ان كل اختراع جديد ، وكل تقدم تحققه الصناعة ، ينتزعان قسما آخر من هذا الميدان ، بحيث ان الارض التي تنبت عليها الامثلة التي تبرهن على مثل هذه المقترحات الفيورباخية تضيق باستمرار . ان « ماهية » السمك — كي نستأنف واحدة من موضوعات فيورباخ — هي « وجوده » ، الماء . وان « ماهية » سمك النهر هي مياه النهر . بيد ان هذه المياه تكف عن كونها « ماهية » السمك وتصبح وسطا وجوديا لا يلائمه حالما يوضع النهر في خدمة الصناعة ، حالما يتلوث بالاصبغة وغير ذلك من النفايات وتمخره المراكب التجارية ، او حالما تحول مياهه الى اقنية حيث يمكن بمجرد قطع المياه ان يحرم السمك من وسط وجوده . وان المناداة بأن مثل هذه التناقضات جميعا شذوذات حتمية لا تختلف جوهريا عن العزاء الذي يقدمه القديس ماكس شترنر الى المستائين ، قائلا ان هذا التناقض هو تناقضهم الخاص ، وان هذا المأزق هو مأزقهم الخاص ، وبالتالي ينبغي لهم اما ان يمتنعوا عن الاحتجاج ، وان ينطووا على اشمئزازهم ، واما ان يثوروا ضد مصيرهم ، لكن بطريقة خيالية ما . وان هذا « التفسير » لا يختلف اكثر من ذلك عن اللوم الذي يوجهه اليهم القديس برونو عندما يقول ان هذا المأزق ناشيء عن حقيقة ان اصحاب العلاقة ظلوا غارقين في طين « الجوهر » بدلا من ان يتقدموا الى « الوعي الذاتي المطلق » ، ولم يروا في هذه الشروط الحياتية الرديئة روح روحهم .



[٣]

ان افكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الافكار السائدة ايضـا ، يعني ان الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة . ان الطبقة التي تتصرف بوسائط الانتاج المادي تملك في الوقت ذاته الاشراف على وسائط الانتاج الفكري ، بحيث ان افكار اولئك الذين يفتقرون الى وسائط الانتاج الذهني تخضع من جراء ذلك لهذه الطبقة السائدة . وليست الافكار السائدة شيئا آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة الواحدة طبقة سائدة ؛ وبكلام آخر ، فهي افكار سيطرتها . ان الافراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون فيما يملكون الوعي ؛ وبنتيجة ذلك يفكرون . وبالتالي فبقدر ما يسودون على انهم طبقة ، ويحددون مدى عصر تاريخي معين واتساعه . فمن البدهي ان هؤلاء الافراد يسودون على نطاق كامل ، وبالتالي فانهم يسودون . ضمن اشكال سيطرتهم ، على انهم كائنات مفكرة ايضا ، على انهم منتجون للافكار . وهم ينظمون انتاج افكار عصرهم وتوزيعها ، وبذلك فان افكارهم هي افكار العصر السائدة . ومثال ذلك انه حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبورجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين ، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة ، فان مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة ، ويتم التعبير عنه على انه « قانون ابدي » .

اننا نصادف هنا تقسيم العمل ، الذي سبق فرأينا اعلاه (ص ٤٢ ــ ٤٦) انه احد اشكال التاريخ الرئيسية حتى وقتنا الحاضر . وانه ليتظاهر كذلك في الطبقة السائدة على انه تقسيم بين العمل الفكري والعمل المادي ، بحيث يكون لدينا مقولتان من الافراد داخل هذه الطبقة . ان البعض هم مفكرو الطبقة (ايديولوجيوها الفعالون ، القادرون على التصور ، الذين يجعلون من إعداد وهم الطبقة عن ذاتها المصدر الرئيسي لمعيشتهم) ، بينما موقف الآخرين حيال هذه الافكار والاوهام موقف اشد انفعالية واعظم استقبالا ، لانهم في واقع الامر اعضاء هذه الطبقة النشيطون ، ووقتهم اقل اتساعا من اجل صنع الاوهام والافكار عن انفسهم . ويمكن لهذا الانشقاق ضمن هذه الطبقة ان يتطور حتى يؤدي الى قدر من التعارض والعداء بين

القسمين ، وهو انشقاق يسقط على اية حال من تلقاء ذاته حالما يقوم نزاع عملي تتعرض فيه الطبقة باكملها للخطر ، وهي حالة يتبدد فيها كذلك الوهم بأن الافكار السائدة لم تكن افكار الطبقة السائدة ، وانها افكار تملك سلطانا متميزا من سلطان هذه الطبقة . ان وجود الافكار الثورية في عصر معين يفترض مسبقا وجود طبقة ثورية ، وقد قلنا اعلاه كل ما يلزم عن الشروط المسبقة التي يفترضها هذا الامر (ص [٤٤ — ٤٨]) .

واذا نحن فصلنا ، حين نأخذ مجرى التاريخ بعين الاعتبار ، افكار الطبقة السائدة عن الطبقة السائدة نفسها وعزونا اليها وجودا مستقلا ، اذا نحن اقتصرنا على القول ان هذه الافكار او تلك قد كانت سائدة في زمان معين ، دون ان نعنى بشروط انتاج هذه الافكار ومنتجيها،اذا نحن غضضنا النظر على هذا الغرار عن الافراد والشروط العالمية الذين هم مصدر تلك الافكار ، كان في مستطاعنا ان نقول على سبيل المثال ان مفاهيم الشرف والاخلاص ، الخ ، كانت سائدة ابان سيادة الارستقراطية ، وان مفاهيم الحرية والمساواة ، الخ ، كانت سائدة ابان سيادة البورجوازية، الخ ★ . وان الطبقة السائدة بوجه الاجمال تتوهم ان تلك هي الحقيقة . ان هذا التصور للتاريخ ، المشترك بين جميع المؤرخين منذ القرن الثامن عشر بصورة خاصة ، سوف يصطدم بالضرورة بظاهرة ان الافكار السائدة سوف تزداد تجريدا ، يعني انها سوف تتخذ اكثر فأكثر شكل العمومية . ذلك أن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة ، ولو لمجرد تحقيق اهدافها ، الى تمثيل مصلحتها على أنها المصلحة المشتركة لجميع اعضاء المجتمع ، يعني انه ينبغي لها ، اذا شئنا ان نعبر عن ذلك على صعيد الافكار ، ان تعطي افكارها شكل العمومية ، وان تمثلها على انها الافكار الوحيدة العقلانية ، الافكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة . ان الطبقة الثورية تمثل منذ البداية ، لمجرد انها تعارض طبقة اخرى ، ليس على انها طبقة،بل على انها ممثلة المجتمع بأسره، انهاتتجلى على انها الكتلة الكاملة للمجتمع في مواجهة الطبقة السائدة ★★ . وانها لتستطيع ان تفعل ذلك، بادىء ذي بدء، لان مصلحتها اوثق ارتباطا بعد بصورة فعلية بالمصلحة المشتركة لجميع الطبقات غير السائدة الاخرى،

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] [العمومية تقابل : ١ — الطبقة في مواجهة النظام ، ٢ — المزاحمة ، والتعامل على نطاق عالمي ، الخ ، ٣ — القوة العددية الكبيرة السائدة ، ٤ — وهم جماعية المصالح . هذا الوهم صحيح في البداية ، ٥ — ضلال الايديولوجيين وتقسيم العمل] .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وسطيا ، تتصور الطبقة السائدة نفسها أن هذه المفاهيم هي التي تسود ولا تميزها من الافكار السائدة للعصور السابقة الا بتقديمها على انها حقائق ازلية . ان هذه المفاهيم السائدة سوف تتحلى بشكل يزداد عمومية وتعميما بقدر ما تلزم الطبقة السائدة اكثر فاكثر بتمثيل مصالحها على انها مصالح جميع اعضاء المجتمع .

وذلك لان تلك المصلحة لم تسنح لها الفرصة بعد، تحت ضغط الاوضاع القائمة حتى ذلك الحين ، كي تتطور على انها المصلحة الخاصة لطبقة خاصة . وبالتالي فان انتصارها يعود بالمنفعة ايضا على افراد كثيرين من الطبقات الاخرى التي لا تتوصل الى السيطرة ، لكن بقدر ما تجعل هؤلاء الافراد في مركز يمكنهم من الانتساب الى الطبقة السائدة . حين قلبت البورجوازية الفرنسية سلطة الارستقراطية ، فقد اتاحت بذلك لعدد كبير من البروليتاريين ان يرتقوا فوق البروليتاريا ، لكن بقدر ما اصبحوا هم انفسهم بورجوازيين . وهكذا فان كل طبقة جديدة انما تحقق هيمنتها على قاعدة اعرض من قاعدة الطبقة التي كانت سائدة من قبل ، بينما التعارض بين الطبقة التي تسود من الآن فصاعدا والطبقات غير السائدة يتطور بالمقابل بمزيد من الحدة والعمق في وقت لاحق .. وان كلا هذين الامرين يقرران حقيقة ان الصراع الذي يجب ان يشن ضد هذه الطبقة السائدة الجديدة يستهدف بلوره انكارا للشروط الاجتماعية السابقة اشد حسما وجذرية مما كان في قدرة جميع الطبقات السائدة التي سعت الى الحكم ان تحققه .

ان هذا الوهم باكمله ، القائم في الاعتقاد بان سيطرة طبقة معينة انما هو سيطرة افكار معينة ، ينتهي من تلقاء نفسه بكل تأكيد حالما تكف السيادة الطبقية بصورة عامة عن كونها شكل النظام الاجتماعي ، يعني حالما لا يبقى من الضرورة بمكان بعد الآن تمثيل مصلحة خاصة على انها مصلحة عامة ، او « المصلحة العامة » على انها مصلحة سائدة ★ .

وحالما تنفصل الافكار السائدة عن الافراد السائدين ، وفوق كل شيء عن العلاقات التي تنجم عن مرحلة معينة من نمط الانتاج ، ويتم الوصول بهذه الطريقة الى الاستنتاج الذي ينص على ان التاريخ قد كان تحت سيطرة الافكار بصورة دائمة ، فانه من اليسير جدا ان تجرد من هذه الافكار المتنوعة « الفكرة » ، يعني الفكرة الممتازة ، الخ ، كي تحول الى القوة المسيطرة في التاريخ ، وان تعقل بذلك جميع هذه الافكار والمفاهيم المنفصلة على انها « اشكال لتقرير المصير » من جانب **المفهوم** المتطور في التاريخ . وعندئذ فانه من الطبيعي ايضا ان تشتق جميع علاقات البشر من مفهوم الانسان ، الانسان كما هو متصور ، ماهية الانسان ، وبكلمة واحدة **الانسان** . وهذا ما صنعه الفلاسفة التأمليون . وان هيغل نفسه ليعترف في ختام **فلسفة التاريخ** انه انما « اخذ بعين الاعتبار تقدم المفهوم وحده » ، ومثل في التاريخ « الثيوديسيا ★★ الحقيقية » (ص : ٤٤٦) . وان المرء ليستطيع الآن

★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] تمثيل مصلحة خاصة ، على الصعيد العملي ، على انها المصلحة المشتركة بين الجميع ، وعلى الصعيد النظري على انها المصلحة العمومية .

★★ علم وجود الله وصفاته (المترجم) .

أن يرجع القهقرى الى منتجي «المفهوم» ، الى المنظرين والايديولوجيين والفلاسفة، وعندئذ فانه ينتهي الى النتيجة التالية : الا وهي ان الفلاسفة ، من حيث هم فلاسفة ، قد سيطروا على التاريخ في جميع الازمان ، وهي النتيجة التي سبق لهيغل ان عبّر عنها كما رأينا . وهكذا فان كل الحيلة الهادفة الى البرهان على هيمنة الروح في التاريخ (يسميها شترنر التراتب) تقتصر على الجهود الثلاثة التالية:

١ً – ينبغي فصل أفكار أولئك الذين يحكمون لاسباب تجريبية ، في شروط تجريبية ، وعلى اعتبارهم أفرادا ماديين ، عن هؤلاء البشر انفسهم ، وبذلك الاعتراف بأن الافكار او الاوهام هي التي تسود في التاريخ .

٢ً – ينبغي تنظيم هذه السيادة للافكار ، واقامة رابطة صوفية بين الافكار السائدة المتعاقبة ، الامر الذي يتم التوصل اليه بفهمها على أنها « أعمال لتقرير المصير من جانب المفهوم » (وهذا ممكن لان هذه الافكار مرتبطة ببعضها بعضا فعليا من جراء قاعدتها التجريبية ؛ وفضلا عن ذلك فهي تصبح تفاضلات ، تمييزات يقوم الفكر نفسه بها حين يتم تصورها على انها مجرد افكار) .

٣ً – يحول هذا « المفهوم الذي يقرر ذاته » ، من اجل التخلص من مظهرة الصوفي ، الى شخص – « الوعي الذاتي » – أو – من اجل الظهور بمظهر مادي تماما – الى مجموعة من الاشخاص الذين يمثلون « المفهوم » في التاريخ ، الى « المفكرين » ، و « الفلاسفة » ، والايديولوجيين الذين يعتبرون بدورهم على انهم صناع التاريخ ، على انهم « مجلس الحراس » ، على انهم الحكام★ . وهكذا ، فان جملة العناصر المادية تنتزع من التاريخ ، بحيث يمكن الآن اطلاق العنان لجواد التامل المطهم .

وفيما يستطيع كل بقال★★ ، في الحياة العادية ، أن يميز جيدا بين ما يزعم أي امرىء انها حقيقة وبين حقيقة هذا المرء الفعلية ، فان مؤرخينا لم يكتسبوا بعد هذه البصيرة المبتذلة . انهم يصدقون مزاعم كل عصر عن نفسه ، والاوهام التي يصنعها عن ذاته .

ان هذا المنهج التاريخي الذي ساد في المانيا بصورة خاصة – وان لهذه السيادة اسبابها – يجب ان يفهم انطلاقا من ارتباطه بوهم الايديولوجيين بصورة عامة ، يعني أوهام الحقوقيين والسياسيين (وفي عدادهم رجال الدولة العمليون ايضا) ، انطلاقا من الاحلام العقائدية والافكار المنحرفة لهؤلاء الناس ؛ وان هذا الوهم ليفسر ببساطة تامة انطلاقا من مركزهم العملي في الحياة ، ومهنتهم ، وتقسيم العمل .

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] الانسان = « الروح الانساني المفكر » .

★★ Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصلي .

[٤]

... قد وجد ★ . ويترتب على النقطة الاولى تقسيم محكم للعمل وتجارة عريضة كشرط مسبق ، بينما تترتب الصفة المحلية على النقطة الثانية . ويجب في الحالة الاولى تجميع الافراد ؛ اما في الحالة الثانية فانهم يصادفون الى جانب اداة الانتاج المعطاة ، من حيث هم بالذات ادوات انتاج . وهنا يظهر اذن الفارق بين ادوات الانتاج الطبيعية وادوات الانتاج التي خلقتها الحضارة . ان الحقل المزروع (المياه ، الخ) يمكن ان يعتبر اداة انتاج طبيعية . وفي الحالة الاولى ، بالنسبة الى اداة العمل الطبيعية ، يخضع الافراد للطبيعة ؛ اما في الحالة الثانية فيخضعون لاحد منتجات العمل . وفي الحالة الاولى تظهر الملكية ايضا ، وهي الملكية العقارية هنا ، على انها سيطرة مباشرة وطبيعية ؛ وفي الحالة الثانية تظهر هذه الملكية على انها سيطرة العمل ، وهو هنا العمل المتراكم ، الراسمال . ان الحالة الاولى تفترض مسبقا ان الافراد موحدون برابطة ما ، سواء اكانت العائلة ، ام القبيلة ، ام الارض بالذات ، الخ . وتفترض الحالة الثانية انهم مستقلون عن بعضهم بعضا ولا يجمع بينهم الا المبادلة . وفي الحالة الاولى تكون المبادلة بصورة جوهرية مبادلة بين البشر والطبيعة ، مبادلة تتم فيها مقايضة عمل البعض بمنتج البعض الآخر ؛ اما في الحالة الثانية فهي ، بصورة متفوقة ، مبادلة بين البشر انفسهم . وفي الحالة الاولى يكفي ذكاء متوسط للانسان ، فالنشاط الجسدي والنشاط الذهني لم ينفصلا بعد مطلقا ؛ اما في الحالة الثانية فان الانقسام بين العمل الجسدي والعمل الذهني لا بدّ ان يكون قد اكتمل عمليا بصورة مسبقة . وفي الحالة الاولى يمكن لسيادة الملاك على غير الملاكين ان ترتكز على علاقات شخصية ، على نوع من الجماعية ؛ اما في الحالة الثانية فلا بد ان تكون قد اتخذت شكلا ماديا ، وتتجسد في طرف ثالث هو المال . وفي الحالة الاولى تكون الصناعة الصغرى موجودة ، لكنها خاضعة لاستخدام اداة الانتاج الطبيعية ، ومن جراء ذلك تفتقر الى توزيع العمل بين مختلف الافراد ؛ اما في الحالة الثانية ، فلا وجود للصناعة الا في تقسيم العمل ولاغراض هذا التقسيم .

★ ان المطلع ، الذي كان موجودا في الدفتر الذي يحمل بخط انجلز رقم ٢٢ وبخط ماركس الترقيم من ٣٦ الى ٣٩ ، ضائع . وان مجموع الصفحات الضائعة يبلغ اربع صفحات « المترجم » .

لقد انطلقنا حتى الآن من أدوات الانتاج وكانت ضرورة الملكية الخاصة لبعض المراحل الصناعية واضحة سلفا في هذه الحالة . اما في الصناعة الاستخراجية ★ ، فان الملكية الخاصة تتطابق كليا بعد مع العمل ؛ لقد كانت الملكية ، في الصناعة الصغرى وفي كل الزراعة حتى الآن ، النتيجة الضرورية لادوات العمل المتوفرة ؛ اما في الصناعة الكبرى ، فان التناقض بين اداة العمل والملكية الخاصة ليس سوى نتاج هذه الصناعة التي لا بدّ ان تكون قد حققت شوطا كبيرا من التطور كـي تستطيع خلقه . وبنتيجة ذلك ، فان الغاء قانون الملكية الخاصة غير ممكن ايضـا الا مع الغاء الصناعة الكبرى) .

[ب . الاســاس الواقعي للايـديولوجية]

[١] التعــامل والقــوى المنتجــة

ان التقسيم الاكبر للعمل المادي والذهني هو انفصال المدينة والريف . فالتعارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية الى الحضارة ، من التنظيم القبلي الى الدولة ، من الاقليمية الى الامة ، ويستمر عبر تاريخ الحضـارة بأكمله حتى أيامنا الحاضرة (العصبة الناهضة لقانون الحبوب) (٦١) .

وان وجود المدينة ليتضمن في الوقت ذاتـه ضرورة الادارة ، والشرطـة ، والضرائب ، الخ ، وباختصار ضرورة التنظيم البلدي ، وبالتالي السياسة بصورة عامة . وهناك ظهر للمرة الاولى انقسام السكان الى طبقتين كبيرتين ، وهو انقسام يعتمد بصورة مباشرة على تقسيم العمل وعلى أدوات الانتاج . وان المدينـة هـي اذن نتيجة تمركز السـكان ، والرأسمال ، والملذات ، والحاجات ، بينما يثبت الريف الحقيقة المضادة تماما ، اي العزلة والتشتت . ولا يمكن أن يكون للتضاد بين المدينة والريف وجود الا ضمن اطار الملكية الخاصة ، وهو يشكل التعبير الاشـد جلاء عن خضوع الفرد لتقسيم العمل ، خضوعـه لنشـاط معيـن مفروض عليـه - وهو خضوع يجعل من الانسان الواحد حيوانا حضريا محدودا ، ومن الانسان الآخر حيوانا ريفيا محدودا ، ويخلق من جديد ، يوميا ، النزاع بين مصالحهما . وان العمل هو من جديد الشيء الرئيسي هنا ، السلطان على الافراد ، ومادام لهذا السلطان وجود فلا بد من وجود الملكيـة الخاصة . ان الغاء التضاد بين المدينـة والريف هو أحد الشروط الاولى للحيـاة المشاعية ، وهو شرط يتوقف بـدوره على كتلة من المقدمات المادية ولا يمكن تحقيقه بالارادة المجردة ، كما يستطيـع أن يتبيـن

★ Industrie extractive ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كل امرىء من النظرة الاولى . (لا بدَّ بعد من شرح هذه الشروط) . وانه ليمكن فهم الانفصال بين المدينة والريف كذلك على انه انفصال راس المال عن الملكية العقارية، على انه بداية وجود ونمو راس المال بصورة مستقلة عن الملكية العقارية ــ بداية ملكية يقوم اساسها على العمل والمبادلة وحدهما .

وفي المدن التي لم تنتقل في العصر الوسيط جاهزة من قبل التاريخ السابق بل انشئت حديثا من قبل الارقاء الذين نالوا حريتهم ، كان العمل الخاص لكل امرىء ملكيته الوحيدة : علاوة على الراسمال الضئيل الذي جلبه معه ، والذي كان يتشكل ، على وجه الحصر تقريبا ، من الادوات الاشد ضرورة لحرفته . ان المزاحمة بين الارقاء الآبقين الذين ينصبون باستمرار على المدينة ، والحرب المتصلة التي كان الريف يخوضها ضد المدن ، وبالتالي ضرورة قوة عسكرية مدنية منظمة ، والرابطة المشكلة من قبل الملكية المشاعة في نوع محدد من العمل ، وضرورة المباني المشتركة بالنسبة الى الحرفيين من اجل بيع بضائعهم حين كان هؤلاء الحرفيون تجارا مايزالون ، وما ترتب على ذلك من استبعاد الاشخاص غير المؤهلين عن هذه المباني ، والنزاع بين مصالح الحرف المختلفة ، وضرورة حماية البراعة المكتسبة فيها بكل مشقة ، والتنظيم الاقطاعي للبلد باسره ، هذه جميعا قد كانت الاسباب التي دفعت العمال في كل حرفة الى الاتحاد في نقابات حرفية . وليس لنا في هذا الموضع ان نتعمق في التعديلات المتباينة لنظام النقابة الحرفية ، هذه التعديلات التي نشأت عبر التطور التاريخي اللاحق . ان هجرة الارقاء الى المدن قد استمرت دونما انقطاع عبر العصر الوسيط بأكمله . لقد كان هؤلاء الارقاء ، المضطهدون في الريف من قبل اسيادهم ، يقصدون بصورة منفصلة المدن حيث كانوا يصادفون جماعة منظمة كانوا حيالها لا حول لهم ولا قوة . وكان لا بدَّ لهم فيها من الخضوع للوضع المعين لهم بفعل الطلب على عملهم ومصلحة منافسيهم الحضريين المنظمين . ولم يتمكن هؤلاء العمال ، القادمون بصورة منفصلة ، ان يشكلوا قط اية قوة لانهم كانوا امام احد امرين : فأما ان يكون عملهم من النمط النقابي الذي لا بدَّ من تعلمه ، وعندئذ كان معلمو هذه النقابة الحرفية يخضعونهم لقوانينهم وينظمونهم وفقا لمصالحهم الخاصة ؛ واما ان عملهم لم يكن يتطلب تعلما ، وبالتالي لم يكن يختص بهيئة حرفية . وعندئذ كانوا يصبحون شغيلة مياومين ، ولا يتمكنون قط في هذه الحال من تنظيم انفسهم ، فيظلون غوغاء عشوائية . ان الحاجة الى الشغيلة المياومين في المدن قد خلقت الغوغاء .

كانت هذه المدن « رابطات » حقيقية اقتضتها الحاجة المباشرة ، والاهتمام بتوفير الحماية للملكية ، وكانت ثمينة بالاكثار من وسائل الدفاع عن اعضائها كلاً على حدة . وكانت غوغاء هذه المدن مفتقرة الى القوة اطلاقا ، وهي تتركب من افراد غرباء عن بعضهم بعضا قد اموا المدن منفصلين ، وهم يجدون انفسهم دونما تنظيم في مواجهة قوة منظمة ، مجهزة من اجل الحرب ، تراقبهم بكل غيرة . وكان العمال الحاذقون والمتمهنون منظمين في كل حرفة على افضل وجه يلائم مصالح

المعلمين★ . وكانت العلاقة الرعوية القائمة بينهم وبين معلميهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة — من جهة واحدة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال الحاذقين، ومن جهة اخرى لان هذه العلاقة كانت تشكل ، بالنسبة الى العمال الحاذقين المشتغلين مع نفس المعلم ، رابطة فعلية تجمعهم ضد العمال الحاذقين المشتغلين مع معلمين آخرين وتفصلهم عن هؤلاء المعلمين . واخيرا ، فقد كان العمال الحاذقون مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم في ان يصبحوا معلمين بدورهم . وهكذا فبينما قامت الغوغاء على الاقل بفتن ضد النظام البلدي باسره ، وهي فتن ظلت دونما فعالية من جراء عجزها . فان العمال الحاذقين لم يذهبوا قط الى ابعد من اعمال عصيان صغيرة ضمن النقابات الحرفية المنفصلة ، كما هو الامر في طبيعة كل نظام نقابي . ان الانتفاضات العظمى في العصر الوسيط قد انطلقت جميعا من الريف ، لكن الاخفاق كان من نصيبها جميعا من جراء عزلة الفلاحين ، وما يترتب على هذه العزلة من جهالة .

وفي المدن ، كان تقسيم العمل بين النقابات الحرفية الفردية [يتحقق بصورة عفوية تماما] بعد ، ولم يكن قد نشأ على الاطلاق بين العمال افرادى داخل النقابات نفسها . كان لا بد لكل عامل ان يتقن دورة كاملة من المهمات ، وكان عليه ان يصنع كل ما يمكن صنعه بأدواته . وان المبادلات المحدودة والمواصلات الهزيلة بين المدن المفردة ، ونقص السكان وضيق الحاجات ، لم تشجع كذلك على قيام تقسيم اعلى من العمل ، ولذا فقد كان على كل امرىء راغب في ان يصبح معلما ان يكون بارعا كل البراعة في حرفته برمتها . ومن هنا يصادف لدى الحرفيين الوسيطيين اهتمام في عملهم الخصوصي وفي البراعة فيه يمكن ان يرتفع الى بعض الحس الفني الضيق . ومهما يكن من شيء ، فقد كان كل حرفي وسيطي ، لهذا السبب بالضبط ، منصرفا كل الانصراف الى عمله الذي كانت تربطه به علاقة استعباد عاطفية ، والذي كانت تبعيته حياله تفوق حتى درجة كبيرة تبعية العامل الحديث الذي يتخذ من عمله موقف اللامبالاة .

وكان راس المال في هذه المدن راسمالا طبيعي المصدر يستقيم في مسكن ، وادوات الحرفة ، والزبائن العاديين الموروثين ؛ وكان هذا العمل يورث ابا عن جد من جراء تخلف التجارة ونقص التداول اللذين كانا يجعلان منه ملكا غير قابل للتحقيق . لقد كان هذا الراسمال ، بصورة مغايرة للراسمال الحديث الذي يمكن تقديره بالمال والذي يمكن توظيفه لا على التعيين في هذا المجال او ذاك ، مرتبطا

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] كانوا فيما بينهم على قدر كبير من الانقسام ، نظرا لان العمال الحاذقين لدى مختلف المعلمين كانوا يتناهضون بعضهم بعضا في قلب الحرفة الواحدة .

بصورة مباشرة بعمل صاحبه الخاص ، غير منفصل عنه ، وضمن هذه الحدود رأسمالا مرتبطا بطبقة .

وكان الامتداد التالي لتقسيم العمل هو انفصال الانتاج عن التجارة ، وتشكل طبقة خاصة من التجار ، وهو انفصال كان يشكل حقيقة مكتسبة سلفا في المدن المخلفة من عصر سابق (مع اليهود في عداد اشياء اخرى) ، وما اسرع ما ظهر في المدن الحديثة النشوء . ولقد اعطيت مع هذا الانفصال امكانية الاتصالات التجارية التي تتجاوز المحيط المباشر ، وهي امكانية كان تحقيقها رهنا بوسائط المواصلات القائمة ، وبحالة الامن العام في الارياف ، المحددة هي نفسها بالشروط السياسية (كان التجار يسافرون كما هو معروف،طوال العصر الوسيط،في قوافل مسلحة) ، وبحاجات المنطقة المفتوحة للتعامل ، وهي الحاجات التي كانت تتعين ، في كل حالة ، بمستوى الحضارة الذي تم بلوغه .

ومع التجارة التي كانت امتيازا لطبقة خاصة ، ومع امتداد التجارة بواسطة التجار الى ما وراء المحيط المباشر للمدينة ، ظهر على الفور فعل متبادل بين الانتاج والتجارة . ان المدن تنشىء علاقات ببعضها بعضا ، وتجلب ادوات جديدة من مدينة الى اخرى ؛ وسرعان ما يستدعي الانفصال بين الانتاج والتجارة تقسيما جديدا للانتاج بين المدن المختلفة التي ما اسرع ما تستغل كل مدينة منها فرعا متفوقا من الصناعة. وتأخذ القيود المحلية للازمان السابقة في الانحلال بصورة تدريجية.

وفي العصر الوسيط كان المواطنون في كل مدينة ملزمين بالاتحاد ضد النبالة المقاربة انقاذا لجلودهم . وقد ادى امتداد التجارة وانشاء المواصلات بكل مدينة الى التعرف على مدن اخرى دافعت عن ذات المصالح في النضال ضد الخصم نفسه★★. ولم تنشأ الطبقة البورجوازية الا بصورة تدريجية انطلاقا من البورجوازيات المحلية المديدة لمختلف المدن . ولقد اصبحت الشروط الحياتية للبورجوازيين الفرادى ، من جراء تناقضها مع العلاقات القائمة ومن جراء نمط العمل المفرد بفعل هذه العلاقات، شروطا مشتركة بينهم جميعا ومستقلة عن كل فرد على حدة ★★★ . ان البورجوازيين قد خلقوا هذه الشروط بقدر ما تحرروا بالقوة من القيود الاقطاعية ، ولكن هذه الشروط خلقتهم بقدر ما كان يقررهم تضادهم مع النظام الاقطاعي الذي وجدوه قائما . ومع الارتباط بين المدن المختلفة ، تحولت هذه الشروط المشتركة

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] تخرج من عزلتها .

★★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] ادى الى اتحاد مدن متعددة ، الامر الذي تفسره هوية مصالحها حيال السادة الاقطاعيين .

★★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان اتحاد هذه الشروط الحياتية الفردية قد اصبح الشروط الوجودية المشتركة لطبقة .

الى شروط طبقية . وأن نفس الشروط ، ونفس التناقضات ، ونفس المصالح ، قد استدعت بالضرورة ، على وجه الاجمال ، عادات متماثلة في كل مكان . وان البورجوازية بالذات لا تنمو الا بصورة تدريجية في ذات الوقت مع شروطها الخاصة، وتنشق وفقا لتقسيم العمل الى فئات متعددة ، وتمتص اخيرا جميع الطبقات المالكة التي تصادفها قائمة ★ (بينما تحول غالبية الطبقات غير المالكة السابقة وقسما من الطبقات المالكة حتى ذلك الحين الى طبقة جديدة (هي البروليتاريا) بالقدر الذي تتحول وفقا له كل الملكية القائمة الى رأسمال صناعي او تجاري . ان مختلف الافراد لا يشكلون طبقة الا بقدر ما يتوجب عليهم ان يخوضوا معركة مشتركة ضد طبقة اخرى ؛ وفيما عدا ذلك فهم في حالة عداء متبادل في المزاحمة . ومن جهة اخرى ، فان الطبقة بدورها تحقق وجودا مستقلا ازاء الافراد . بحيث يجد هؤلاء الافراد ان شروط وجودهم مقررة سلفا ، وبالتالي فان مركزهم في الحياة وتطورهم الشخصي معينان لهم من قبل طبقتهم ، فيصبحون مصنفين في عدادها . وتلك هي نفس ظاهرة خضوع الافراد المنعزلين لتقسيم العمل . ولا يمكن الخلاص منها الا بالغاء الملكية الخاصة والعمل (٢) نفسه . ولقد أشرنا من قبل مرات عديدة الى الكيفية التي يؤدي بها خضوع الافراد للطبقة الى خضوعهم في الوقت ذاته لمختلف أنواع الافكار . الخ .

وانه ليتوقف على امتداد التجارة كلما ما اذا كانت القوى المنتجة المحققة في محلة ما ، والاختراعات بصورة خاصة ، سوف تفقد او لا تفقد بالنسبة الى التطور اللاحق . فما دامت العلاقات التجارية التي تتجاوز الجوار المباشر معدومة ، فلا بد من صنع كل اختراع بصورة منفصلة في كل محلة ، بحيث ان المصادفات الخالصة مثل هجمات الشعوب الهمجية او الحروب العادية تكفي لتلزم بلدا ذا قوى منتجة وحاجات ★★متقدمة بأن يبدأ كل شيء من جديد من نقطة البداية . وكان لا بد لكل اختراع ، في مطلع التاريخ ، من أن يصنع من جديد يوميا وفي كل محلة على حدة . وان الفينيقيين★★★ الذين ضاع القسم الاكبر من اختراعاتهم لمدة طويلة من الزمن من جراء طرد هذه الامة من التجارة ، واستيلاء الاسكندر عليها ، وما ترتب على ذلك

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] تمتص بادىء ذي بدء فروع العمل التي تخص الدولة بصورة مباشرة ، ومن بعد جميع ± (أكثر أو أقل) الفئات الايديولوجية .

★★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] لكي لتجعل كتلة من القوى المنتجة والاختراعات المكتسبة حتى زمن طويل ...

★★★ [ملحوظة هامشية من ماركس :] وصناعة الزجاج في العصر الوسيط .

---

(٢) فيما يخص معنى عبارة « الغاء العمل » (Aufhebung der Arbeit) سوف يتضح لنا في صفحات تالية من هذا المجلد .

من انحطاطها ، يبينون لنا كيف ان القوى المنتجة العالية التطور هي في مأمن ضئيل من الدمار التام ، حتى اذا اعطيت تجارة بالغة الامتداد نسبيا . وكذلك الامر بالنسبة الى التصوير على الزجاج مثلا في العصر الوسيط . ولا يكون بقاء القوة المنتجة المكتسبة مضمونا الا حين تصبح التجارة عالمية وتكون الصناعة الكبيرة اساسا لها ، وحين تكون الامم جميعا قد انجرفت في صراع المزاحمة .

وكانت العاقبة الاولى لتقسيم العمل بين المدن المختلفة قيام المانيفاكتورات ، هذه الفروع للانتاج التي أفلتت من نظام النقابات الحرفية . ولقد ازدهرت المانيفاكتورات في ايطاليا بادىء الامر ، وفي فلاندر في وقت واحد ، وكانت التجارة مع الامم الاجنبية الشرط التاريخي المسبق لهذا الازدهار . وفي بلدان اخرى ، انكلترا وفرنسا على سبيل المثال ، اقتصرت المانيفاكتورات بادىء الامر على السوق الداخلية . وعلاوة على الشروط المسبقة الآنفة الذكر ، فان المانيفاكتورات مرهونة بتمركز متقدم سلفا للسكان — في الارياف بصورة خاصة — وبالرأسمال الذي جعل يتراكم في عدد قليل من الايدي ، في النقابات الحرفية جزئيا بالرغم من التنظيمات الادارية ، ولدى التجار جزئيا .

وان ذلك العمل الذي كان يفترض منذ البداية آلة ، حتى الآلة الاكثر بدائية ، سرعان ما اثبت انه العمل الاكثر قابلية للتطور . ان الحياكة ، التي كان الفلاحون يمارسونها حتى ذلك الحين في الارياف على هامش عملهم في سبيل توفير ملبسهم ، قد كانت سباقة الى الانطلاق والى تحقيق تطور واسع بفضل امتداد التجارة . لقد كانت الحياكة الفعالية المانيفاكتورية الاولى ، وظلت المانيفاكتورة الرئيسية . ان ارتفاع الطلب على الالبسة ، التالي لازدياد السكان ، وبداية التراكم والتعبئة للرأسمال البدائي بفضل التداول المتسارع ، والطلب على الحاجيات الترفية الذي نشأ عن هذا التداول والذي شجعه بصورة خاصة امتداد التجارة المتدرج ، قد منحت الحياكة زخما كميا ونوعيا انتشلها من شكل الانتاج القائم حتى ذلك الحين . وانبثقت في المدن ، الى جانب الفلاحين الذين يحيكون لمنفعتهم الخاصة والذين استمروا ولا يبرحون مستمرين في هذا النوع من العمل ، طبقة جديدة من الحائكين كانت معاملهم مهيأة للسوق الداخلية بكليتها ، وفي معظم الاحيان للاسواق الخارجية ايضا .

ان الحياكة ، وهي عمل يتطلب مهارة ضئيلة في معظم الحالات ، وقد انقسم عاجلا الى فروع لا حصر لها ، قد قاومت بفعل طبيعتها بالذات قيد النقابات الحرفية . وبنتيجة ذلك ، فقد راجت الحياكة على الاغلب في القرى والضيع الخالية من التنظيم النقابي ، التي اصبحت مدنا بصورة تدريجية ، والمدن الاكثر ازدهاراً حقا في جميع البلدان .

ومع المانيفاكتورة المتحررة من النقابة الحرفية تبدلت علاقات الملكية سريعا أيضا . ولقد تحققت الخطوة الاولى على طريق تجاوز الراسمال البدائي المرتبط بطبقة بفضل قيام التجار الذين كان راسمالهم منقولا" منذ البداية ، وهو إذن راسمال بالمعنى الحديث بقدر ما يستطيع المرء أن يتحدث عنه اذا ما اخذت ظروف تلك الازمان بعين الاعتبار . وتحققت الخطوة الثانية مع المانيفاكتورة التي جندت بدورها كتلة من الراسمال البدائي ، وبذلك زادت كتلة الراسمال المنقول بالمقارنةمعكتلة الراسمال البدائي .

وفي الوقت ذاته ، اصبحت المانيفاكتورة ملجأ للفلاحين من النقابات الحرفية التيكانتتستعبدهم او تدفع لهماجورا سيئة،بالضبط كما ان المدن النقابية[خدمت في وقت سابق كملجأ للفلاحين من] النبالة العقارية التعسفية] .

وقد تواقتت مع بداية المانيفاكتورة مرحلة من التشرد تسببت عن اندثار الحاشيات المسلحة الاقطاعية ، وتسريح الجيوش التي حشدت والتي كان الملوك يستخدمونها ضد الأمراء من أتباعهم ، وكذلك عن تحسن الزراعة، وتحويل مساحات كبيرة من الاراضي الزراعية الى مراع . وانه لواضح من هذا الامر وحده مبلغ الارتباط الوثيق بين هذا التشرد وانحلال النظام الاقطاعي . واننا لنصادف منذ القرن الثالث عشر بعض المراحل من هذا النوع ، لكن التشرد لم يستقر بصورة عامة ودائمة الا في أواخر القرن الخامس عشر واوائل القرن السادس عشر . لقد كان هؤلاء المتشردون يشكلون أعدادا كبيرة جدا بحيث شنق هنري الثامن ملك انكلترا ٧٢٠٠٠ واحد منهم على سبيل المثال ، ولم يكن بد" من البؤس المدقع لحملهم على العمل ، الامر الذي لم يكن يتحقق الا بمشقة عظمى وبعدمقاومة طويلة . وانالنهوض السريع للمانيفاكتورة، وعلى الاخص في انكلترا ، قد امتصهم بصورة تدريجية .

ومع قيام المانيفاكتورات ، وضعت الامم المختلفة في علاقات مزاحمة،وانخرطت في صراع تجاري ، هذا الصراع الذي احتدم بواسطة حروب ، وحماية جمركية ، وحظر الاستيراد ، بينما كانت الامم فيما مضى ، بقدر ما كانت تنشأ اية رابطة فيما بينها ، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها . لقد بات للتجارة من الآن فصاعدا مغزى سياسي .

ومع قيام المانيفاكتورة تبدلت العلاقة بين العامل ورب العمل . ان العلاقة الرعوية بين العامل الحاذق والمعلم قد استمرت في النقابات الحرفية ؛ اما في المانيفاكتورة ، فقد حلت مكانها العلاقة النقدية بين العامل والراسمالي — وهي

علاقة احتفظت بصبغة رعوية في الريف وفي المدن الصغرى ، لكنها فقدت كل الملامح الرعوية على وجه التقريب في وقت مبكر في المدن الأكبر ، المدن المانيفاكتورية حقاً وفعلاً .

وتلقت المانيفاكتورة وحركة الانتاج بصورة عامة انتفاضة هائلة من جراء امتداد التجارة الذي تحقق مع اكتشاف اميركا والطريق البحرية الى جزر الهند الشرقية . ان المنتجات الجديدة المستوردة من هناك ، وبصورة خاصة كتل الذهب والفضة التي دخلت التداول ، قد بدلت تبديلا كاملا مركز الطبقات حيال بعضها بعضاً ؛ ووجهت صفعة شديدة الى الملكية العقارية الاقطاعية والى الشغيلة ؛ وان حملات المغامرين ، والاستعمار ، وفي المحل الأول اتساع الاسواق الى سوق عالمية باتت ممكنة الآن وكانت تتحول اكثر فاكثر الى حقيقة واقعة كل يوم ، قد اثارت طوراً جديدا من التطور التاريخي ليس لنا هنا ان نتعمق فيه على العموم . ان صراع الأمم التجاري فيما بينها قد اعطي ، بفضل استعمار البلدان المكتشفة حديثا ، غذاء جديدا ، وبالتالي امتدادا اكبر وحدة اعظم .

وعجّل اتساع التجارة والمانيفاكتورة في تراكم الراسمال المنقول ، بينما ظل الراسمال البدائي جامدا او تعرّض للتدهور ايضا في النقابات الحرفية التي لم تكن تتلقى اي تحريض من اجل زيادة انتاجها . ان التجارة والمانيفاكتورة قد خلقت البورجوازية الكبيرة ؛ اما في النقابات الحرفية فقد تمركزت البورجوازية الصغيرة التي لم تعد سائدة في المدن بعد الآن كما كان الامر فيما مضى ، بل لم يكن لها بدّ من الانحناء امام سلطان التجار والمانيفاكتوريين الكبار ★ . ومن هنا كان انحطاط النقابات الحرفية حالما دخلت في احتكاك مع المانيفاكتورات .

واتخذت العلاقات التجارية بين الأمم ، في العصر الذي كنا نتحدث عنه، شكلين مختلفين : ان الكمية الضئيلة من الذهب والفضة المطروحين في التداول قد فرضت بادىء الامر حظرا على تصدير هذين المعدنين ؛ وان ضرورة تشغيل السكان المتزايدين في المدن جعلت الصناعة امراً ضروريا ، هذه الصناعة المستوردة من الخارج على الأغلب ، والتي لم تكن تستطيع الاستغناء عن تلك الامتيازات التي كان في الامكان منحها ليس ضد المزاحمة الداخلية وحدها،بل تأكيدا،بل ضد المزاحمة الخارجية بصورة رئيسية . وان الامتياز النقابي المحلي ، في هذه المحظورات الاصلية ، قد اتسع بحيث شمل الأمة بأسرها . ولقد نشأت الرسوم الجمركية من تلك الجزيات التي

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : [البورجوازية الصغيرة – الطبقة المتوسطة – البورجوازية الكبيرة .

كان السادة الاقطاعيون يبتزونها من التجار الذين يعبرون اراضيهم على انها مكوس للحماية ضد السرقة ، وهي جزيات فرضتها كذلك المدن في وقت لاحق ، وكانت افضل وسيلة لتحصيل المال بالنسبة الى الخزينة مع قيام الدول الحديثة .

ان ظهور الذهب والفضة الاميركيين في الأسواق الاوروبية ، وتطور الصناعة التدريجي ، واتساع التجارة وما ترتب عليه من نهوض البورجوازية غير النقابية وتعاظم اهمية المال ، قد أعطت هذه التدابير مغزى آخر . ان الدولة ، التي كان عجزها عن تدبير الأمور دون المال يتفاقم يوما بعد يوم ، قد احتفظت بالحظر على تصدير الذهب والفضة لاعتبارات جبائية ؛ وان البورجوازيين ، الذين كان هدفهم الرئيسي الآن الاستيلاء على هذه الكتل من المال المقذوفة حديثا في السوق ، قد كانوا راضين كل الرضى عن هذا الامر ؛ ان الامتيازات المقررة في وقت سابق قد اصبحت مصدرا للدخل بالنسبة الى الحكومة ، وكانت تباع لقاء المال ؛ وظهرت في التشريع القضائي ضريبة التصدير التي كان لها غرض جبائي خالص مادامت لم تفعل سوى [إقامة] العقبات في طريق الصناعة .

وبدات المرحلة الثانية في منتصف القرن السابع عشر واستمرت حتى اواخر القرن الثامن عشر على وجه التقريب . كانت التجارة والملاحة قد اتسعتا بصورة اسرع من اتساع المانيفاكتورة التي كانت تلعب دورا ثانويا؛ وكانت المستعمرات قد بدأت تتحول الى مستهلكين هائلين ؛ ولقد تقاسمت الأمم المختلفة فيما بينها ، بعد صراعات طويلة ، السوق العالمية المفتوحة ★ . ولقد بدات هذه المرحلة مع قوانين الملاحة (٧١) والاحتكارات المستعمرية . ولقد تحقق تفادي المزاحمة بين الامم قدر الامكان بفضل التعرفات ، والموانع ، والمعاهدات؛ وفي آخر الامر كانت الحروب (وخاصة الحروب البحرية) هي التي عملت على خوض صراع المزاحمة وقررت نتيجته. وان الامة الانكليزية، وهي الأمة البحرية الاقوى ، قد احتفظت بالتفوق على صعيدي التجارة والمانيفاكتورة. واننا لنصادف ههنا ، منذ ذلك الحين ، التمركز في بلد **واحد** .

وكانت المانيفاكتورة تحظى بالحماية طوال الوقت بفضل رسوم الحماية في السوق الداخلية ، وبفضل الاحتكارات في الأسواق المستعمرية ، وبالرسوم التفاضلية قدر الامكان في الخارج (١٨) . ولقد شجعت صناعة الخامات ذات الانتاج المحلي (الصوف والكتان في انكلترا، والحرير في فرنسا)، وحظر تصدير الخامات المنتجة محليا (الصوف في انكلترا) ، واهملت [صناعة] المواد المستوردة او النيت (القطن في

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] السوق المحلية المفتوحة قد تم الاستيلاء عليها من قبل الامم المختلفة التي تنازعت على استثمارها .

انكلترا) . ومن الطبيعي ان الامة المهيمنة في التجارة البحرية والقوة الاستعمارية قد ضمنت لنفسها كذلك أكبر توسع كمي وكيفي للمانيفاكتورة . ولم يكن في مقدور المانيفاكتورة الاستغناء مطلقا عن الحماية ما دام في الامكان ان تفقد سوقها وتتعرض للدمار لأتفه تبدل يحدث في البلدان الاخرى : ذلك انه كان في الامكان ، في شروط ملائمة حتى درجة ما ، ادخالها بكل سهولة الى بلد ما ، لكنه في الامكان تدميرها بكل سهولة للسبب عينه . ولقد كانت في الوقت ذاته متداخلة حتى درجة كبيرة بالعلاقات الحية لكتلة كبيرة من الافراد ، من جراء الطريقة التي كانت مطبقة بها ، وعلى الأخص في القرن الثامن عشر ، في الريف ، بحيث لم يكن اي بلد يجرؤ على تعريض وجوده للخطر بالسماح بالمزاحمة الحرة . وهكذا فقد كان وجودها مرهونا كليا ، بقدر ما كانت تتدبر أمرها كي تصدر ، باتساع التجارة أو ضيقها ، وكانت تمارس تأثيرا ضئيلا جدا نسبيا [على هذه التجارة] . ومن هنا كانت [اهميتها] الثانوية [. . .]★ ونفوذ [التجار] في القرن الثامن عشر . لقد كان التجار ، وعلى الاخص مجهزي السفن ، هم الذين شددوا أكثر من اي شخص آخر على حماية الدولة والاحتكارات ؛ ولقد طالب المانيفاكتوريون ايضا بالحماية وحصلوا عليها حقا ، لكنهم كانوا طوال الوقت دون التجار في الأهمية السياسية . وان المدن التجارية ، والمرافىء بصورة خاصة ، قد بلغت درجة نسبية من الحضارة واصبحت مدنا للبورجوازية الكبيرة ، بينما استمرت الروح البورجوازية الصغيرة المتطرفة قائمة في المدن الصناعية . راجع ايكين ، الخ (١٩) . لقد كان القرن الثامن عشر قرن التجارة، وهذا ما يقوله بنتو بكل وضوح (٢٠) : « لقد اصبحت التجارة هوس العصر » (آ) ، و « ان الاهتمام منصرف كليا ، منذ بعض الوقت ، الى التجارة والملاحة البحرية(ب) » .

كانت حركة راس المال ، على الرغم من تسارعها الشديد ، لاتبرح بطيئة نسبيا على أية حال . ان انشطار السوق العالمية الى اقسام منعزلة تستغل كلا منها امة خاصة ، والغاء المزاحمة بين الامم ، وخراقة الانتاج نفسه ، وحقيقة أن النظام المالي كان في مرحلة تطوره البدائية بعد ، قد عرقلت التداول كثيرا . ولقد ترتب على ذلك روح مماحكة ، حقيرة ، شحيحة ، ظلت عالقة بجميع التجار وبكل نمط ممارسة التجارة . لقد كان التجار بكل تأكيد بورجوازيين كبارا بالمقارنة مع المانيفاكتوريين ،

★ ثغرة تالفة في المخطوطة .

(آ) بالفرنسية في النص الاصلي . Le commerce fait la marotte du siécle

(ب) بالفرنسية في النص الاصلي . Depuis quelque temps, il n'est plus question que de commerce, de navigation et de Marine.

وفي المحل الاول الحرفيين ؛ وانهم ليظلون بورجوازيين صغارا بالمقارنة مع التجار والصناعيين في المرحلة التالية . انظر آدم سميث (٢١) .

وتتميز هذه المرحلة ايضا برفع الحظر عن تصدير الذهب والفضة وبداية التجارة بالنقد ، والمصارف ، والديون الوطنيــة ، والنقــد الورقي ، والمضاربة بالرساميل والأسهم من مختلف الأصناف ؛ وتطور المالية على العموم . ولقد فقــد راس المال من جديد قسما كبيرا من الطابع الطبيعي الذي كان لا يبرح عالقا به .

ان تمركز التجارة والمانيفاكتورة في بلد واحد ، انكلترا ، كما تطورت دون انقطاع في القرن الســابع عشر ، قد خلق بصورة تدريجية من اجل هذا البلد سوقا عالمية نسبية ، وكذلك طلبا على المنتجات المصنعة في هذا البلد لم تكن القوى المنتجة الصناعية المتوفرة حتى ذلك الحين قادرة على تلبيته . ان هذا الطلب الذي تجاوز القوى المنتجة قد كان القوة الحافزة التي استدعت الى الوجود ، بانتاجها الصناعة الكبرى — استخدام القوى البدائية لاغراض صناعية ، والماكينية ، وتقســيم العمل الاشد تقدما — المرحلة الثالثة للملكية الخاصة منذ العصر الوسيط . ولقد كانت الشروط الاخرى لهذا الطور الجديد موجودة سلفا في انكلترا : حرية المزاحمة ضمن الامة ، وتطور الميكانيك النظري ، إلخ . (في الحقيقة ان علم الميكانيك الذي احكمه نيوتن قد كان العلم الاكثر شعبية في فرنسا وانكلترا في القرن الثامن عشر) . (كان لابد من ثورة في كل مكان من اجل الفوز بحرية المزاحمة ضمن الامة — ١٦٤٠ و ١٦٨٨ في انكلترا ، ١٧٨٩ في فرنسا) . وسرعان ما اجبرت المزاحمــة كل بلد راغب في الاحتفاظ بدوره التاريخي على حماية مانيفاكتوراته بتنظيمات ضرائبية متجــددة (ان الضرائب القديمة لم تعد صالحة بعد الآن في وجه الصناعة الكبرى) وعلى ادخال الصناعة الكبرى عاجلا في ظل تصرفات الحماية . ولقد عممت الصناعة الكبرى المزاحمة بالرغم من هذه التدابير الوقائية (تلك هي حرية التجارة العملية ، وليست الضرائب الوقائية الا علاجا مسكنا ، اجراء دفاعيا ضمن حرية التجارة) ، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة ، واخضعت التجارة لها ، وحولت الرأسمال بأسره الى رأسمال صناعي ، وبذلك ادت الى التداول (تطور النظـــام المالي) وتمركز الرأسمال السريع . ولقد اجبرت جميع الأفراد ، بواسطة المزاحمة العمومية ، على شحذ طاقتهم حتى الدرجة القصوى . ولقد دمرت بقدر الامكان الإيديولوجية ، والدين ، والاخلاق ، الخ ، وجعلت منها اكذوبة ملموسة حيثما لم تتوصل الى تدميرها . لقد خلقت حقا التاريخ العالمي للمرة الاولى ، وذلك بقدر ما جعلت جميع الامم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهنا بالسوق العالمية من اجــل تلبية حاجاتها ، مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للامم المختلفة . لقد جعلت العلوم الطبيعية خاضعة للرأسمال وانتزعت من تقسيم العمل آخر مظهر من مظاهر

طابعه الطبيعي . لقد دمرت كل عنصر طبيعي بصورة عامة ، بقدر ما كان ذلك في حيز الامكان داخل العمل ، ونجحت في حل جميع العلاقات الطبيعية لتجعل منها علاقات نقدية . لقد خلقت في مكان المدن النامية بصورة طبيعية المدن الصناعية العملاقة الحديثة التي انبثقت بين ليلة وضحاها . ولقد دمرت حيثما تغلغلت الحرف البدوية ، وعلى العموم جميع مراحل الصناعة السابقة . لقد اكملت انتصار المدينة التجارية على الريف . ان [شرطها الاول] هو النظام الاوتوماتي . ولقد انتج [تطورها] كتلة من القوى المنتجة اصبحت [الملكية] الخاصة بالنسبة اليها غلا بقدر ما كانت النقابة الحرفية مثل هذا الغل بالنسبة الى المانيفاكتورة ، والمشغل الريفي بالنسبة الى الحرفة التي في سبيل التطور . ولقد تلقت هذه القوى المنتجة ، في ظل نظام الملكية الخاصة ، تطورا وحيد الجانب فحسب ، واضحت في غالبيتها قوى هدامة ؛ والاكثر من ذلك ان قدرا كبيرا من مثل هذه القوى لم يكن يستطيع ان يجد اي تطبيق على الاطلاق ضمن هذا النظام . وعلى العموم ، فان الصناعة الكبرى قد خلقت في كل مكان ذات العلاقات بين طبقات المجتمع ، وبذلك دمرت الفردية الخاصة للقوميات المختلفة . واخيرا ، بينما كانت بورجوازية كل امة تحتفظ بعد بمصالح قومية خاصة ، فقد خلقت الصناعة الكبرى طبقة تملك نفس المصلحة في جميع الامم ، وقد الغيت القومية سلفا بالنسبة اليها ؛ طبقة قد تخلصت بالفعل من العالم القديم برمته ، وهي تقف في الوقت ذاته في موقف المعارضة ضده . وليست العلاقات مع الراسمالي فحسب ، بل العمل نفسه ايضا ، هي ما جعلته من الامور التي لا تطاق بالنسبة الى العامل .

ومن البدهي ان الصناعة لا تبلغ ذات المستوى من الاحكام ★ في جميع اقاليم البلد الواحد . ومهما يكن من امر ، فان هذا لا يؤخر حركة البروليتاريا الطبقية ، لان البروليتاريين الذين خلقتهم الصناعة الكبرى يأخذون زمام القيادة في هذه الحركة ويجرفون الكتلة بأسرها معهم ، ولان العمال المبعدين من الصناعة الكبرى يوضعون من قبلها في وضعية اسوأ ايضا من وضعية الشغيلة في الصناعة الكبرى ذاتها . وان البلدان حيث تطورت الصناعة الكبرى تؤثر بطريقة مماثلة في البلدان التي تفتقر **اكثر او اقل** الى الصناعة ، وذلك بقدر ما تنجرف هذه البلدان غير الصناعية بفعل التجارة العمومية في تيار صراع المزاحمة العمومية ★★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] في جميع البلدان ولا

★★ تفصل المزاحمة الافراد عن بعضهم بعضا ، ولا تفصل البورجوازيين فحسب ، بل العمال اكثر من ذلك ، بالرغم من كونها تجمع ما بينهم . ولذا فانه ينقضي وقت طويل قبل ان يتمكن هؤلاء الافراد من الاتحاد ، بغض النظر عن الحقيقة التالية ، الا وهي انه لا بد للصناعة الكبرى ان تنتج قبلا لاغراض هذا الاتحاد ــ اذا كان يجب الا يكون محليا صرفا ــ الوسائط الضرورية ، من مدن صناعية كبرى ،

ان هذه الاشكال المختلفة هي على وجه الدقة اشكال من اجل تنظيم العمل، وبالتالي الملكية . ويحدث في كل مرحلة توحيد للقوى المنتجة المتوفرة ، وذلك بقدر ما تجعل الحاجات هذا التوحيد امرا ضروريا .



ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل ، الذي حدث كما رأينا مرات عديدة في التاريخ الماضي ، دون أن يعرض القاعدة للخطر على اي حال ، قد انفجر بالضرورة في ثورة في كل مناسبة ، متخذا في الوقت ذاته اشكالا ثانوية متباينة ، مثلا نزاعات شاملة ، او صدامات الطبقات المختلفة ، او تناقض الوعي ، أو صراع الافكار ، الخ ، أو النزاع السياسي ، الخ . ويستطيع المرء ، من وجهة نظر ضيقة، أن يعزل احد هذه الاشكال الثانوية وان يعتبره على أنه اساس هذه الثورات ، وهذا امر يزداد يسرا بقدر ما ينطوي الافراد الذين باشروا الثورات على أوهام بشأن نشاطهم الخاص وفقا لدرجتهم من الثقافة ولمرحلة التطور التاريخي .



وهكذا فان أصل جميع النزاعات في التاريخ ، وفقا لتصورنا ، هو في التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل . ولا حاجة لهذا التناقض على اية حال ، كي يؤدي الى النزاعات في بلد ما ، ان يكون قد بلغ بالضرورة حده الأقصى في هذا البلد بالذات . ان المزاحمة مع البلدان الاكثر تقدما صناعيا ، المترتبة على امتداد التعامل الدولي ، كافية لانتاج تناقض مماثل حتى في بلدان ذات صناعة متخلفة (ومثال ذلك البروليتاريا الكامنة في المانيا التي ادت مزاحمة الصناعة الانكليزية الى ظهورها) .



بناء المنازل . من المفروغ منه أن لكل اسرة ، لدى المتوحشين ، كهفها أو كوخها الخاص ، مثل خيمة الاسرة المنفصلة لدى البدو . وان التطور اللاحق للملكية الخاصة يزيد من ضرورة هذا الاقتصاد المنزلي المنفصل . وان الاقتصاد المنزلي المشاعي مستحيل لدى الشعوب الزراعية استحالة الزراعة المشاعة

ووسائط نقل رخيصة وسريعة . ولذا فان كل قوة منظمة تنتصب في وجه هؤلاء الافراد المعزولين ، الذين يحيون في علاقات تجدد تلك العزلة يوميا ، لايمكن التغلب عليها الا بعد صراعات طويلة . وان المطالبة بعكس ذلك تضاهي المطالبة بألا توجد المزاحمة في هذا العصر المعين من التاريخ ، او ان يستأصل الافراد من اذهانهم العلاقات التي لا يملكون ، في عزلتهم ، اي اشراف عليها .

للارض . وكان بناء المدن تقدماً كبيراً . ومهما يكن من امر ، فإن الغاء الاقتصاد الفردي الذي لم يكن ينفصل في جميع المراحل السابقة عن الغاء الملكية الخاصة قد كان محالا لهذا السبب الوحيد ، الا وهو انعدام الشروط المادية المتحكمة فيه . ان اقامة اقتصاد منزلي مشاعي يفترض مسبقا تطور الآلات ، واستخدام القوى الطبيعية ، وقوى منتجة اخرى عديدة ـ مثلا وسائط تزويد المياه ، والانارة الغازية ، والتدفئة البخارية ، الخ . . ، والقضاء [على التضاد] بين المدينة والريف . وان اقتصادا مشاعا لا يمكن ان يشكل بحد ذاته قوة منتجة جديدة بدون تلك الشروط ؛ فإما كان يفتقر الى اي اساس مادي ويستند الى قاعدة نظرية خالصة ، فانه سوف يكون مجرد ضرب من الهوس وينتهي الى اقتصاد رهباني ليس غير . ويمكن أن نرى الامور التي كانت ممكنة في المدن التي نشأت عن التكاثف وبناء المباني العامة لاغراض متنوعة (السجون ، البراكات ، الخ .) . اما ان الغاء الاقتصاد الفردي لاينفصل عن الغاء الاسرة ، فذلك أمر بدهي .

ان العبارة التي كثيرا ما نصادفها لدى القديس ماكس : « ان كل امرىء هو كل ما هو عليه بفضل الدولة »، ترجع في حقيقة الامر الى القول بأن البورجوازي ليس سوى نموذج للنوع البورجوازي ، وهي عبارة تفترض ان **طبقة** البورجوازيين لا بد انها وجدت قبل وجود الافراد الذين يشكلونها ★ .



واذا ما اخذ المرء بعين الاعتبار ، من وجهة نظر **فلسفية** ، هذا التطور للافراد في ★★ الشروط المشتركة لوجود المراتب والطبقات، التي تتعاقب تاريخيا، وفي التصورات العامة المرافقة التي فرضت عليها ، فمن المؤكد انه يستطيع حقا ان يتخيل ان النوع ، أو « الانسان » ، قد تطور في هؤلاء الافراد ، أو أن الافراد قد طوروا « الانسان » ـ ويستطيع المرء بهذه الطريقة أن يوجه الى التاريخ بضع صفعات قاسية على الاذن . ان في مستطاع المرء ان يتصور هذه المراتب والطبقات المتباينة على انها تخصيصات للتعبير العام ، تقسيمات فرعية للنوع ، أو اطوار تطورية « للانسان » .

ان هذا التصنيف للافراد في طبقات محددة لا يمكن ان يلغى ما لم تتشكل طبقة لا تملك بعد الآن اية مصلحة طبقية خاصة تؤكدها ضد الطبقة السائدة .



ان تحول القوى الشخصية (العلاقات) الى قوى موضوعية بفعل تقسيم العمل لا يمكن الغاؤه بمجرد صرف فكرته العامة من ذهن المرء ، بل لا يصبح الغاؤه ممكنا

★ وضع ماركس هذه العبارة بين قوسين كبيرين وكتب في العمود الايمن هذه الملحوظة : **الوجود المسبق للطبقة عند الفلاسفة** .

★★ [ان هذه الفقرة قد شطبت في المخطوطة :] في شروط وجودهم المعطاة جزئيا أو الناتجة جزئيا من تطور هذه الشروط المعطاة .

الا اذا عمد الافراد من جديد الى اخضاع هذه القوى الموضوعية والى الغاء تقسيم العمل ★ . وليس هذا بممكن من دون الجماعة★★ . ففي الجماعة فقط [مع الآخرين] يملك [كل] فرد وسائل تنمية مواهبه في جميع الاتجاهات ؛ وبالتالي فان الحرية الشخصية لا تكون ممكنة الا في الجماعة . وفي الانظمة السابقة البديلة عن الجماعة ، في الدولة ، الخ ، لم يكن للحرية الشخصية وجود الا بالنسبة الى الافراد الذين تطوروا ضمن علاقات الطبقة السائدة ، وبقدر ما كانوا افرادا من هذه الطبقة فقط . وان الجماعة الوهمية التي تجمع فيها الافراد حتى الوقت الراهن قد اتخذت على الدوام وجودا مستقلا بالقياس اليهم ؛ وكانت تمثل في الوقت ذاته ، من جراء انها تمثل تجمع طبقة واحدة ضد طبقة اخرى ، لا جماعة وهمية تماما فحسب ، بل قيدا جديدا أيضا . ان الافراد ، في الجماعة الحقيقية ، ينالون حريتهم بصورة متوافقة مع ترابطهم ، بفضل هذا الترابط وفيه .

لقد انطلق الافراد من انفسهم دائما ، لكنهم انطلقوا طبعا من انفسهم ضمن شروطهم وعلاقاتهم التاريخية المحددة ، وليس من الفرد « المحض » بالمعنى الذي يقصده الايديولوجيون . لكن في سياق التطور التاريخي ، وعلى وجه الدقة من جراء الاستقلال الذي تتخذه العلاقات الاجتماعية ، وهو الثمرة الحتمية لتقسيم العمل ، يظهر تقسيم ضمن حياة كل فرد ، وذلك بقدر ما هي حياة شخصية وبقدر ما هي خاضعة لفرع ما من فروع العمل وللشروط الملازمة لهذا الفرع . (ولسنا نقصد من ذلك ان يفهم ان صاحب الدخل والرأسمالي مثلا يكفيان عن ان يكونا شخصين ؛ بيد ان شخصيتهما مشروطة ومعينة بعلاقات طبقية محددة تماما ، ولا يظهر ذلك التقسيم الا في التعارض مع طبقة اخرى ، وبالنسبة اليهما عندما يفلسان فقط) ؛ وفي المرتبة (واكثر من ذلك في القبيلة) تكون هذه الواقعة مستترة بعد ؛ ومثال ذلك ان النبيل يظل نبيلا دائما ، والعامي★★★ عاميا ابدا ، بصورة منفصلة عن علاقاته الاخرى ، تلك صفة غير منفصلة عن فرديته . ان الفارق بين الفرد الشخصي الناهض الفرد من حيث هو عضو في طبقة ، والطابع المحتمل لشروط الحياة بالنسبة الى الفرد ، لا يظهران الا مع الطبقة التي هي نفسها نتاج للبورجوازية . ولا ينشأ هذا الطابع المحتمل بحد ذاته ويتطور الا بفعل المزاحمة وصراع الافراد فيما بينهم . وبنتيجة ذلك يبدو الافراد ، في المخيلة ، اكثر حرية تحت سيطرة البورجوازية مما كانوا عليه من قبل ، لان شروطهم الحياتية تبدو محتملة ؛ وانهم لاقل حرية طبعا في الواقع ، لانهم اكثر خضوعا لقوة موضوعية . ان الخلاف مع المرتبة يبرز بصورة خاصة في التضاد بين البورجوازية والبروليتاريا . فحين برزت مرتبة مواطني المدن ، والنقابات الحرفية ،

★ [كتب انجلز عند هذا المستوى في العمود الايمن :] (فيورباخ : الوجود والماهية) .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ودون ما تتضمنه من تطور تام وحر للفرد .

★★★ Roturier . بالفرنسية في النص الاصلي .

الخ ، في تعارض مع النبالة العقارية ، فان شروطهم الحياتية ـ الملكية المنقولة والعمل الحرفي ، اللذين كانا موجودين من قبل بصورة كامنة قبل انفصالهم عن الروابط الاقطاعية ـ ظهرت على انها امر ايجابي يؤكد ضد الملكية العقارية الاقطاعية ، وبالتالي فقد اتخذ بادىء الامر ، على طريقته الخاصة ، شكلا اقطاعيا . ومن المؤكد ان الأرقاء الآبقين قد عاملوا رقهم السابق على انه امر محتمل بالنسبة الى شخصيتهم ، بيد انهم ما كانوا يفعلون هنا الا ما تفعله كل طبقة تحرر نفسها من قيد ؛ وهم لم يحرروا انفسهم كطبقة اذن ، بل بصورة منفصلة . والاكثر من ذلك انهم لم يرتفعوا فوق نظام المراتب ، بل كل ما فعلوه هو تشكيل مرتبة جديدة ، محتفظين بنمط عملهم السابق حتى في وضعيتهم الجديدة ، وعاملين على تطويره قدما بتحريره من اغلاله الماضية التي لم تعد تقابل بعد الآن التطور الذي تم بلوغه سلفا ★ .

اما بالنسبة الى البروليتاريين من جهة ثانية ، فان العمل الذي هو شرط وجودهم ، ومعه جميع شروط الوجود التي تتحكم في المجتمع الحديث ، قد اصبحت امرا محتملا ، شيئا لا يملكون عليه اي اشراف بوصفهم افرادا منفصلين ، ولا يستطيع اي تنظيم **اجتماعي** ان يمنحهم الاشراف عليه★★ . ان التناقض بين [...] ★★★ شخصية كل بروليتاري على حدة وشروط الحياة المفروضة عليه ، يعني العمل ، يصبح واضحا في نظره بالذات بقدر ما قدم ضحية منذ شبابه ، وبقدر ما لا يملك اية فرصة ، في اطار طبقته الخاصة ، في الوصول الى الشروط التي ستنتقل به الى طبقة اخرى .

وهكذا ، فبينما كان كل ما يريده الارقاء الآبقون هو ان يكونوا احرارا في تطوير وتأكيد شروطهم الحياتية التي كانت قائمة سلفا ، ولكنهم لم يتوصلوا آخر الامر سوى الى العمل الحر ، فان البروليتاريين ملزمون ، اذا ارادوا ان يؤكدوا انفسهم على انهم افراد ، بأن يلغوا شرط وجودهم بالذات حتى ذلك الحين (هذا الشرط الذي كان فضلا عن ذلك شرط كل المجتمع حتى الوقت الراهن) : الا وهو العمل★★★★ . وهكذا

★ ملحوظة : يجب الا ننسى ان حاجة الارقاء الى الوجود بالذات واستحالة الاستثمار الكبير التي ادت الى توزيع الحصص بين الارقاء ، سرعان ما ارجعت واجبات الارقاء حيال سيدهم الى متوسط من المدفوعات العينية واعمال السخرة ، ولقد أتاح هذا الرقيق ان يراكم الملكية المنقولة ، وبالتالي سهل افلاته من حيازة سيده ووفر له الامل في شق طريقه على اعتباره مواطنا في المدينة ؛ ولقد خلق ايضا تدرجات بين الارقاء ، بحيث كان الارقاء الآبقون نصف بورجوازيين سلفا . وانه لمن الجلي ايضا ان الارقاء الذين كانوا معلمين في حرفة يدوية كانوا يملكون الحظ الافضل في الحصول على الملكية المنقولة .

★★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] وهو ما لا يستطيع اي تنظيم **اجتماعي** ان يعطيهم اي اشراف عليه .

★★★ ثغرة تالفة في المخطوطة .

★★★★ في وقت لاحق سوف ينادي ماركس ، وهو يحدد مفهوم العمل هذا ، بالغاء العمل المأجور وحده .

يجعلون انفسهم في موقف المعارضة المباشرة للشكل الذي اختاره حتى ذلك الحين الافراد الذين يتشكل المجتمع منهم من اجل التعبير عن انفسهم تعبيرا جماعيا، يعني في موقف المعارضة ضد الدولة . ولذا فانه لا بد لهم ، كي يؤكدوا انفسهم كأفراد ، من ان يطيحوا بهذه الدولة .



ويترتب على كل التطور التاريخي حتى ايامنا الراهنة ان★ العلاقات الجماعية التي انخرط فيها افراد طبقة ما ، والتي كانت معينة على الدوام بمصالحهم المشتركة ضد طرف ثالث ، قد كانت على الدوام جماعة لم يكن هؤلاء الافراد ينتسبون اليها الا على انهم افراد متوسطون ، وبقدر ما كانوا يحيون ضمن الشروط الحياتية لطبقتهم — وهي علاقات اشتركوا فيها ليس على انهم أفراد ، بل من حيث هم اعضاء في طبقة . وبالمقابل ، فان الامر على النقيض من ذلك تماما في جماعة البروليتاريين الثوريين ، الذين يجعلون شروط وجودهم وشروط جميع اعضاء المجتمع تحت اشرافهم ، فالافراد انما يشتركون فيها على انهم أفراد : ان الافراد يسهمون فيها من حيث انهم افراد . ان هذا التجمع للافراد (بشرط ان يتم تجمع الافراد طبعا في اطار القوى المنتجة التي يفترض الآن انها قد تطورت) هو على وجه الدقة الذي يضع شروط تطور الافراد الحر وحركتهم تحت اشرافه — وهي شروط كانت فيما مضى متروكة للمصادفة ، وقد اكتسبت وجودا مستقلا في مواجهة الافراد المنفصلين بالضبط من جراء انفصالهم كأفراد ، ومن جراء ضرورة تجمعهم التي تقررت بفعل تقسيم العمل والتي اصبحت من خلال انفصالهم من حيث هم افراد رابطة غريبة عنهم . ان التجمع المعروف حتى الوقت الراهن لم يكن تجمعا اعتباطيا في حال من الاحوال (كما هو معروض على سبيل المثال في **العقد الاجتماعي**(٢٢) ، بل تجمعا ضروريا على أساس الشروط التي كان الافراد ضمنها احرارا في الاستمتاع بنزوات الحظ : قارن مثلا تشكل الدولة الامريكية الشمالية والجمهوريات الامريكية الجنوبية) . ان هذا الحق في الاستمتاع الرخي ، ضمن بعض الشروط ، بنزوات المصادفة والحظ قد سمي حتى وقتنا الراهن حرية شخصية . ومن المؤكد ان شروط الوجود هذه ليست سوى القوى المنتجة وانماط التعامل في كل عصر .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في **المخطوطة** :] الافراد الذين تحرروا في كل عصر تاريخي لم يفعلوا سوى مواصلة تطوير شروط الوجود الموجودة من قبل ، والتي كانت معطاة لهم سلفا .

[ج] الشـيوعية ، انتـاج شـكل التعامـل نفسـه

تختلف الشيوعية عن جميع الحركات التي سبقتها حتى الآن في انها تقلب اساس جميع علاقات الانتاج والتعامل السابقة ، وتعالج بكل وعي ، للمرة الاولى ، جميع الشروط السابقة الطبيعية على انها صنائع البشر الذين سبقونا حتى الوقت الراهن ، وتجردها من طابعها الطبيعي وتخضعها لسلطان الافراد المتحدين . ولذا فقد كان تنظيمها اقتصاديا بصورة جوهرية ، الا وهو الانتاج المادي لشروط هذه الوحدة ؛ انها تحول الشروط القائمة الى شروط الوحدة . وان الاوضاع التي تخلقها الشيوعية هي على وجه الدقة الاساس الحقيقي الذي يجعل من المحال وجوداي شيء كان بصورة مستقلة عن الافراد ، لكن على اي حال بقدر ما لا تعدو هذه الاوضاع القائمة كونها بكل بساطة نتاجا للتعامل السابق للافراد انفسهم . وهكذا فان الشيوعيين يعالجون في الممارسة الشروط التي خلقها الانتاج والتعامل حتى الوقت الراهن على انها شروط غير عضوية ، دون ان يتوهموا على اية حال انه كان من خطة الاجيال السابقة او مصيرها ان تمنحهم المواد ، ودون ان يعتقدوا ان الشروط قد كانت غير عضوية بالنسبة الى الافراد الذين كانوا يخلقونها. ان الفارق بين الفرد الشخصي والفرد الممكن الحدوث ليس بالفارق المفهومي ، بل حقيقة تاريخية . وان لهذا التفريق مغزى مختلفا في ازمان مختلفة ، ومثال ذلك المرتبة من حيث هي شيء ممكن الحدوث بالنسبة الى الفرد في القرن الثامن عشر ، والاسرة **اكثر او اقل** * ايضا. وليس هذا تفريقا يجب علينا القيام به لكل عصر ، بل تفريق يقوم به كل عصر بنفسه من بين العناصر المختلفة التي يصادفها عند مجيئه الى الوجود ، وفي واقع الامر لا يقوم بذلك وفقا لاية نظرية على الاطلاق ، بل تحت ضغط النزاعات المادية للحياة . ان ما يظهر على انه ممكن الحدوث بالنسبة الى العصر اللاحق في تعارضه مع العصر السابق — وهذا ما ينطبق ايضا على العناصر الموروثة عن عصر سابق — هو شكل للتعامل كان يقابل مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة . ان علاقة القوى المنتجة بشكل التعامل هي العلاقة بين شكل التعامل و ** عمل الافراد او نشاطهم . (ومن المؤكد ان الشكل الاساسي لهذا

★ Plus ou Moins ، بالفرنسية في النص الاصلي .

★★ [كلمة مشطوبة في المخطوطة :] الفعالية الذاتية .

النشاط شكل مادي يتوقف عليه كل شكل آخر ذهني ، وسياسي ، وديني ، الخ . ومن المفروغ منه ان الشكل المختلف الذي تتخذه الحياة المادية يتوقف في كل حالة على الحاجات النامية بصورة مسبقة ، وعلى انتاج هذه الحاجات ، تماما كما ان تلبية هذه الحاجات هي عملية تاريخية لا تصادف عند النعجة او الكلب [حجة شترنر العنيدة الرئيسية **ضد الانسان** * التي يقف لها شعر الراس] ، على الرغم من أن النعاج والكلاب في شكلها الراهن هي بكل تأكيد ، لكن رغما عنها ** ، منتجات عملية تاريخية) . ان الشروط التي يقيم الافراد فيها التعامل فيما بينهم هي ، ما دام التناقض الآنف الذكر معدوما ، شروط ملازمة لفرديتهم ، وليست خارجة عنهم في حال من الاحوال ؛ وهكذا فان الشروط التي يستطيع هؤلاء الافراد المعينون ، الذين يحيون في ظل علاقات معينة ، ان ينتجوا فيها وحدها حياتهم المادية وما يرتبط بها هي اذن شروط فعاليتهم الذاتية ، وتكون منتجة من قبل هذه الفعالية الذاتية *** .

وهكذا فان الشرط المحدد الذي ينتجون فيه يقابل ، ما دامت التناقضات لم تدخل بعد ، واقع طبيعتهم المشروطة ، وجودهم المحدود الذي لا تتجلى محدوديته الا عندما تدخل التناقضات الى المسرح ، وبذلك تصبح موجودة بالنسبة الى الجيل اللاحق . وعندئذ يظهر هذا الشرط على انه قيد عارض ، كما ان الوعي بأنه قيد ينسب كذلك الى العصر السابق .

ان هذه الشروط المتفاوتة ، التي تظهر بادىء الامر على انها شروط للفعالية الذاتية ، وفي وقت لاحق على انها قيود مفروضة عليها ، تشكل في جماع تطور التاريخ سلسلة متماسكة من اشكال التعامل يستقيم تماسكها فيما يلي : ان شكلا جديدا من التعامل يحل مكان شكل سابق قد بات قيدا ، وهذا الشكل الجديد يقابل القوى المنتجة الاكثر تطورا ، وبالتالي النمط المتقدم لفعالية الافراد الذاتية — وهو شكل يصبح **بدوره** قيدا ويستبدل اذن بشكل آخر . وما دامت هذه الشروط تقابل في كل مرحلة التطور المتواقت للقوى المنتجة ، فان تاريخها هو في الوقت ذاته تاريخ القوى المنتجة النامية التي يرثها كل جيل جديد ، ومن جراء ذلك فهو تاريخ تطور قوى الافراد انفسهم .

وما دام هذا التطور يجري بصورة طبيعية ، يعني انه لا يخضع لخطة عامة للافراد المتضامنين بصورة حرة ، فانه ينطلق من محلات وقبائل وامم وفروع عمل متباينة ، الخ ، يتطور كل منها بادىء ذي بدء بصورة مستقلة عن البقية ولا يدخل

* Odversus Hominen ، باللاتينية في النص الاصلي .

** Malgré eux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

*** [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن : [انتاج نمط التعامل نفسه .

في علاقات معها الا بصورة تدريجية . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يحدث الا ببطء شديد: ان المراحل والمصالح المتباينة لا يتم التغلب عليها بصورة تامة قط ، بل تخضع فحسب للمصلحة المتفوقة وتتجرجر الى جانبها طوال قرون بعد . ويترتب على ذلك ان للافراد انفسهم ، ضمن الامة الواحدة ، حتى بصورة مستقلة عن ظروفهم المالية ، تطورات مختلفة الاختلاف كله ، وان مصلحة سابقة كان الشكل الخاص لتعاملها قد طرح سلفا من قبل شكل التعامل الذي يخص مصلحة لاحقة ، تظل لفترة طويلة من الزمن فيما بعد في حيازة سلطة تقليدية في الجماعة الوهمية (الدولة ، القانون) ، هذه السلطة التي اكتسبت وجودا مستقلا عن الافراد . وهي سلطة لا يمكن في آخر الامر تحطيمها الا بثورة . وان هذا ليفسر لماذا يمكن للوعي احيانا ، فيما يتعلق بنقاط مفردة تتيح اجراء تركيب أعم ، ان يظهر متقدما على العلاقات التجريبية المعاصرة ، بحيث يستطيع المرء في صراعات عصر لاحق ان يستشهد بمنظرين سابقين على انهم مراجع موثوقة .

ومن جهة ثانية : فان التطور يتقدم بسرعة كبيرة في بلدان بدأت في عصر تاريخي متقدم سلفا ، كما هي الحال بالنسبة الى امريكا الشمالية . فليس لمثل هذه البلدان مقدمات طبيعية اخرى غير الافراد الذين استقروا هناك والذين سيقوا اليها بدافع أشكال التعامل في البلدان القديمة التي لم تكن تقابل حاجاتهم . وهكذا فان هذه البلدان تبدأ بالافراد الاكثر تقدما من العالم القديم ، وبالتالي بشكل التعامل الاكثر تقدما المقابل لهم ، وذلك قبل ان يتمكن هذا الشكل للتعامل من توطيد نفسه في البلدان القديمة . وتلك هي الحال بالنسبة الى جميع المستعمرات ، وذلك بقدر ما لا تكون مجرد محطات عسكرية أو تجارية . ان قرطاجة ، والمستعمرات الاغريقية ، وايسلندا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، تزودنا بامثلة على ذلك . وان علاقة مماثلة تنشأ عن الفتح ، حين ينحمل شكل للتعامل نما على أرض اخرى جاهزا الى البلد المفتوح ، فبينما كان هذا الشكل لا يبرح في وطنه مثقلا بالمصالح والعلاقات المتخلفة عن مراحل سابقة ، فانه يستطيع ويجب ان يستقر بصورة تامة ودونما عائق على الاطلاق ، ولو ليضمن فقط بقاء سلطة الفاتحين (انكلترا ونابولي بعد الفتح النورماندي ، حين عرفتا الشكل الاكمل للتنظيم الاقطاعي) .

*

ليس اكثر شيوعا من الفكرة القائلة ان المسألة لم تكن في التاريخ حتى يومنا هذا سوى مسألة **استيلاء** . فالبرابرة **يستولون** على الامبراطورية الرومانية ، وبهذا الاستيلاء يفسر الانتقال من العالم القديم الى النظام الاقطاعي . ومهما يكن من امر ، فان المقصود في هذا الاستيلاء من قبل البرابرة هو معرفة ما اذا كانت الامة المستولى عليها قد طورت قوى منتجة صناعية ، كما هي الحال بالنسبة الى الشعوب الحديثة ، او ما اذا كانت قواها المنتجة ترتكز في قسمها الاعظم على اساس تجمعها

وعلى الجماعة فحسب . وفيما عدا ذلك ، فان الاستيلاء مشروط بالشيء المستولى عليه . فثروة المصرفي ، المستقيمة في اوراق نقدية ، لا يمكن الاستيلاء عليها مطلقا دون ان ينصاع المستولي لشروط الانتاج والتعامل في البلد المستولى عليه . وكذلك الامر بالنسبة الى الراسمال الصناعي الاجمالي لبلد صناعي حديث . واخيرا ، فلا بد في كل مكان من نهاية عاجلة للاستيلاء ، وحين لا يتبقى شيء لستولي عليه ، فلا بد من الانصراف الى الانتاج . ويترتب على ضرورة الانتاج هذه ، التي ما أسرع أن تفرض نفسها ، ان شكل الجماعة الذي يتبناه الفاتحون المستقرون يجب أن يقابل مرحلة تطور القوى المنتجة التي يصادفونها قائمة ، والا فلا بد له ، اذا لم تكن تلك هي الحال منذ البداية ، أن يتغير وفقا للقوى المنتجة . وبهذا ايضا تفسر الحقيقة التالية التي يزعم الناس انهم لاحظوها في كل مكان في المرحلة التالية لهجرات الشعوب ، الا وهي ان الخادم كان سيدا ، وان الفاتحين سرعان ما اتخذوا لغة المغلوبين وثقافتهم وعاداتهم .

ان النظام الاقطاعي لم يحمل في حال من الاحوال جاهزا من المانيا ، بل كان اصله قائما ، بقدر ما يتعلق الامر بالفاتحين ، في التنظيم العسكري للجيش ابان الفتح الفعلي ، وقد تطور هذا التنظيم بعد الغزو فقط الى النظام الاقطاعي بالخاصة تحت تأثير القوى المنتجة الموجودة في البلاد المغزوة . اما حتى أي مدى كان هذا الشكل مشروطا بالقوى المنتجة ، فهذا ما يبينه فشل المحاولات المبذولة من اجل فرض اشكال اخرى مستقاة من ذكريات روما القديمة (شارلمان) .. الخ . للبحث صلة ـ .



في الصناعة الكبرى والمزاحمة ، تذوب جميع شروط الافراد الحياتية وتحديداتهم وقيودهم في الشكلين الابسط : الملكية الخاصة والعمل . ومع المال تطرح جميع اشكال المبادلة بالذات ، بالنسبة الى الافراد ، على انها امور اتفاقية . وبالتالي فانه من طبيعة المال بالذات أن جميع العلاقات السابقة لم تكن سوى علاقات افراد يحيون في شروط معينة ، وليست علاقات بين افراد من حيث هم افراد . وان هذه الشروط لترد حاليا الى شرطين فقط : العمل المتراكم والملكية الخاصة من جهة واحدة ، والعمل الفعلي من جهة ثانية . واذا ما زال احد هذين الشرطين توقفت المبادلة . وان الاقتصاديين المحدثين انفسهم ، سيسموندي مثلا ، وشيربوليز (٢٢) ، الخ ، يعارضون تجمع **الرساميل بتجمع الافراد** ★ . ومن جهة

★ L'assolatio des Individus à L'association des capitaux بالفرنسية في النص الاصلي .

ثانية ، فان الافراد انفسهم خاضعون كليا لتقسيم العمل ، وبذلك فهم في تبعية كلية حيال بعضهم بعضا . وان الملكية الخاصة ، بقدر ما تتعارض ضمن العمل مع العمل، تولد وتتطور بفعل ضرورة التراكم وتستمر بادىء الامر في المحافظة على الشكل المشاعي ، كيما تقترب مع ذلك اكثر فأكثر من الشكل الحديث للملكية الخاصة في سياق تطورها اللاحق . ومن الوهلة الاولى يتضمن تقسيم العمل ايضا تقسيم شروط العمل ، الادوات والخامات ، ومع هذا التقسيم تجزئة الرأسمال المتراكم بين ملاكين مختلفين ، وبالتالي التجزئة بين الرأسمال والعمل ، وكذلك الاشكال المتنوعة للملكية بالذات . وبقدر ما يزداد تقسيم العمل احكاماً يزداد التراكم ، وبتحدد هذا التجزؤ بمزيد من البروز . وان العمل نفسه لايمكن ان يستمر في الوجود الا بشرط هذه التجزئة .



(الطاقة الشخصية للافراد من امم مختلفة – الالمان والاميركيون – وهي طاقة قائمة سلفاً من جراء تصالب العروق . ومن هنا بلاهة الالمان الذين هم بلهاء حقيقيون – في فرنسا ، في انكلترا ، الخ ، شعوب اجنبية نقلت الى ارض متطورة سلفا ، والى ارض جديدة كل الجدة في اميركا ، في المانيا لم يتحرك السكان الاصليون قيد انملة على الاطلاق) .



وهكذا تنكشف حقيقتان هنا ★ . اولا تمثل القوى المنتجة على انها مستقلة كل الاستقلال عن الافراد ومنفصلة عنهم ، على انها عالم على حدة ، قائم الى جانب الافراد ؛ وان السبب في ذلك هو ان الافراد التي هي قواهم مشتتون ومتناهضون ، بينما هذه القوى ، من جهة ثانية ، لا تكون قوى فعلية الا في تعامل هؤلاء الافراد وترابطهم . وهكذا فان لدينا ، من جهة واحدة ، كلية من القوى المنتجة اتخذت في حقيقة الامر شكلا ماديا ولم تعد بعد الآن بالنسبة الى الافراد قوى الافراد انفسهم بل قوى الملكية الخاصة ، وبالتالي قوى الافراد بقدر ما يكون هؤلاء الافراد انفسهم ملاكين خاصين . ابدا لم تتخذ القوى المنتجة ، في اي عصر سابق ، شكلا على هذا القدر من اللا مبالاة حيال تعامل الافراد على اعتبارهم افرادا ، لان تعاملهم نفسه قد كان فيما مضى تعاملا محدودا . ومن جهة اخرى فان لدينا ، في مواجهة هذه القوى المنتجة، غالبية الافراد الذين انتزعت هذه القوى منهم ، والذين اصبحوا ، وقد سرقوا على هذا الغرار من كل مضمون فعلي للحياة، افرادا مجردين، لكن هذه الحقيقة وحدها قد وضعتهم، على اية حال ، في مركز يمكنهم من اقامة العلاقات بين بعضهم بعضا على اعتبارهم افرادا .

★ [كتب انجلز عند هذا المستوى في العمود الايمن :] سيسموندي .

ان العمل ، وهو الرابطة الوحيدة التي لا تبرح تصلهم بالقوى المنتجة ، وبوجودهم الخاص ، قد فقد عندهم كل مظهر للفعالية الذاتية ، وهو لا يبقي على حياتهم الا بانهاكها . وبينما كانت الفعالية الذاتية وانتاج الحياة المادية منفصلين في المراحل السابقة ، من جراء وقوعهما على عاتق اشخاص مختلفين ، وبينما كان انتاج الحياة المادية يعتبر ، من جراء الطابع المحدود للافراد انفسهم ، نمطاً ثانوياً للفعالية الذاتية ، فانهما ينفصلان في الوقت الحاضر انفصالا شديدا بحيث تظهر الحياة المادية على انها الهدف الاخير ، في حين ان انتاج هذه الحياة المادية ، اي العمل (الذي هو في الوقت الحاضر الشكل الوحيد الممكن ، لكن الشكل السلبي للفعالية الذاتية كما نرى) يظهر على انه الواسطة ليس غير .

وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا لا بد عنده للافراد ان يستملكوا كلية القوى المنتجة المتوفرة ، لا في سبيل تحقيق الفعالية الذاتية فحسب ، بل قبل كل شيء من اجل ضمان وجودهم بالذات ★ . وان هذا الاستملاك مشروط باديء الامر بالشيء المقصود استملاكه ، وهو هنا القوى المنتجة التي تطورت الى درجة الكلية والتي لا وجود لها الا ضمن تعامل عمومي . وهكذا فانه لا بد ان يكون لهذا الاستملاك ، من هذه الزاوية ، طابع عمومي يقابل القوى المنتجة والتعامل . وان استملاك هذه القوى لا يعدو هو نفسه أن يكون أكثر من تطوير القدرات الفردية المقابلة لأدوات الانتاج المادية . ولهذا السبب بالذات فان استملاك كلية أدوات الانتاج هو تطوير لكلية من القدرات في الافراد انفسهم . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الاستملاك مشروط بالاشخاص الذين يستملكون . وان بروليتاريي العصر الراهن ، المحرومين كليا من أية فعالية ذاتية ، هم وحدهم في مركز يمكنهم من تحقيق فعالية ذاتية كاملة لا قيود عليها بعد الآن ، وهي فعالية ذاتية تستقيم في استملاك كلية من القوى المنتجة وفيما يترتب على ذلك من تطوير كلية من القدرات . لقد كانت جميع الاستملاكات الثورية السابقة محدودة ؛ فالافراد الذين كانت فعاليتهم الذاتية محدودة بفعل اداة الانتاج المحدودة وبفعل التعامل المحدود قد كانوا يستملكون هذه الاداة المحدودة للانتاج ، وبذلك لا يحققون الا تحديدا جديدا . لقد أصبحت اداتهم الانتاجية ملكية لهم ، لكنهم كانوا يظلون هم انفسهم خاضعين لتقسيم العمل واداتهم الانتاجية الخاصة . وفي جميع اغتصابات الملكية حتى الوقت الراهن ، كانت كتلة من الافراد تظل تابعة لاداة انتاجية وحيدة ؛ اما في الاستملاك من قبل البروليتاريين ،

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا بحيث لا يستطيع الافراد بعد الآن أن يستملكوا القوى المنتجة التي تطورت حتى شكلت كلية ، والتي هي مرتبطة بالمبادلات العمومية (Verkehr) .

فلا بد أن تجعل كتلة من ادوات الانتاج خاضعة لكل فرد ، وان تجعل الملكية خاضعة للجميع . ان التعامل العمومي الحديث لا يمكن بالتالي أن يخضع للافراد الا في حال خضوعه للجميع .

وان هذا الاستملاك مشروط كذلك بالاسلوب الذي يجب ان يتم به . وليس في الامكان تحقيقه الا من خلال اتحاد لايمكن بدوره ، من جراء طابع البروليتاريا بالذات ، الا ان يكون اتحادا عموميا ، ومن خلال ثورة يطاح فيها ، من جهة واحدة ، بسلطان النمط السابق للانتاج والتعامل والتنظيم الاجتماعي ، وينمو فيها من جهة ثانية طابع البروليتاريا العمومي وطاقتها التي لا يمكن انجاز الثورة بدونها ، وتتخلص البروليتاريا فيها ، فيما عدا ذلك ، من كل ما لا يبرح عالقا بها من مركزها السابق في المجتمع .

ولا تتطابق الفعالية الذاتية مع الحياة المادية الا في هـذه المرحلة التي تقابل تطور الافراد الى أفراد كاملين وطرح كل طابع فرضته الطبيعة في الاصل . ويقابل هذه المرحلة تحول العمل الى فعالية ذاتية وتحول التعامل المشروط حتى ذلك الحين الى تعامل الافراد من حيث هم افراد . وينتهي امر الملكية الخاصة مع استملاك القوى المنتجة الكلية من قبل الافراد المتحدين . وفيما كان كل شرط خاص يظهر على الدوام على أنه عرضي فيما مضى من التاريخ ، فان عزلة الافراد انفسهم ، والربح الخاص لكل امرىء ، هما اللذان أصبحا عرضيين في الوقت الحاضر .

ان الافراد ، الذين لا يخضعون بعد الآن لتقسيم العمل ، قد تصورهم الفلاسفة على انهم مثل أعلى ، تحت اسم « الانسان » . لقد تصوروا كل العملية التي رسمناها على انها عملية تطورية « للانسان » ، بحيث كان « الانسان » يحل في كل مرحلة تاريخية محل الافراد الفعليين ويمثل على انه القوة المحركة للتاريخ . وهكذا فان العملية بكاملها قد تم تصورها على انهـا عملية ضياع ذاتي « للانسان » ، وكان السبب الجوهري في ذلك ان الفرد المتوسط للمرحلة اللاحقة قد احل على الدوام محل فرد المرحلة السابقة ، كما كان وعي العصر اللاحق يعزى الى أفراد عصر سابق ★ . ولقد كان في الامكان ، من خلال هذا الانقلاب ، الذي يغض النظر من الوهلة الاولى عن الشروط الفعلية ، تحويل التاريخ بأكمله الى عملية تطورية يجتازها الوعي .



يشتمل المجتمع المدني على جماع علاقات الافراد المادية ضمن مرحلة معينة

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : [الضياع الذاتي .

من تطور القوى المنتجة . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة ، وبذلك يتجاوز الدولة والامة ، بالرغم من انه لا بد له ، على اية حال ، من تأكيد ذاته ، في الخارج من حيث هو دولة ، وفي الداخل من حيث هو قومية . ولقد ظهرت عبارة المجتمع المدني في القرن الثامن عشر ، حالما تملصت علاقات الملكية من الجماعة القديمة والوسيطية . ان المجتمع المدني بصفته هذه لايتطور الا مع البورجوازية ؛ ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم الاجتماعي المشتق بصورة مباشرة من الانتاج والتعامل ، والذي يشكل في جميع الازمان أساس الدولة وكل البقية الباقية من البنية القومية المثالية قد سمي على الدوام بهذا الاسم نفسه .



علاقات الدولة والقانون بالملكية

ان شكل الملكية الاول ، في العالم القديم وفي العصر الوسيط على حد سواء ، هو الملكية القبلية ، المشروطة بصورة رئيسية بالحرب عند الرومان وتربية الماشية عند الجرمان . وتظهر الملكية القبلية ، عند الشعوب القديمة ★ حيث تتساكن قبائل عديدة في ذات المدينة ، على اعتبارها ملكية الدولة ، ويظهر حق الفرد في هذه الملكية على اعتباره **حيازة** ★★ بسيطة تقتصر مع ذلك ، مثلها مثل الملكية القبلية على اية حال ، على الملكية العقارية وحدها . ان الملكية الخاصة الفعلية تبدأ ، عند القدماء وعند الشعوب الحديثة على حد سواء ، مع الملكية المنقولة . — (العبودية والجماعة) (**ملكية المواطن الروماني الاصيل** ★★★) . وهكذا فان الملكية القبلية ، عند الشعوب الخارجة من العصر الوسيط ، تتطور بمرورها في مراحل مختلفة — الملكية العقارية الاقطاعية ، والملكية المنقولة النقابية ، والرأسمال المانيفاكتوري — حتى الرأسمال الحديث ، المشروط بالصناعة الكبيرة والمزاحمة العمومية ، الذي يمثل الملكية الخاصة في حالتها النقية ، وقد تجردت عن كل مظهر من مظاهر الجماعة ، واستبعدت اي فعل من جانب الدولة على تطور الملكية . وان هذه الملكية الخاصة الحديثة هي التي تقابلها الدولة الحديثة التي حقق الملاكون الخاصون امتلاكها شيئا فشيئا بواسطة الضرائب، والتي سقطت بين ايديهم كليا بفعل نظام الدين العام، والتي يتوقف وجودها كليا، من جراء لعبة ارتفاع ارصدة الدولة وهبوطها في سوق الاوراق المالية، على الاعتماد التجاري الذي يمنحها اياه الملاكون الخاصون ، أي البورجوازيون . ان البورجوازية ملزمة ، لمجرد كونها **طبقة** وليس **مرتبة** ، بأن تنتظم على الصعيد القومي لا على الصعيد المحلي ، وبأن تمنح مصالحها المشتركة شكلا عموميا . واما حررت الدولة الملكية الخاصة من الجماعة ، فقد اكتسبت وجودا خاصا الى جانب المجتمع المدني وخارجا عنه ؛ بيد أن هذه الدولة ليست شيئا آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البورجوازيون بالضرورة كي يضمنوا بصورة متبادلة ملكيتهم ومصالحهم في الخارج والداخل على حد سواء . فلا وجود اليوم لاستقلال الدولة الا في تلك البلدان حيث لم تتوصل المراتب بعد بصورة تامة الى مرحلة الطبقات في تطورها ، فهي تلعب دورا بعد ، بينما هي قد حذفت في البلدان الاكثر تطورا ، وبالتالي في تلك البلدان حيث يقوم وضع مختلط بعد ، وحيث لا يستطيع نتيجة ذلك اي قسم من السكان أن

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] (روما وسبارطة بصورة خاصة) .

★★ Possessis ، باللاتينية في النص الاصلي .

★★★ Dominium ex jure Quiritum ، باللاتينية في النص الاصلي .

يتوصل الى السيطرة على الاقسام الاخرى . وتلك هي الحال في المانيا على الاخص. ان اميركا الشمالية تشكل مثال الدولة الحديثة الأكمل . وان الكتاب الفرنسيين والانكليز والاميركيين ينتهون جميعا دونما استثناء الى المناداة بأن الدولة لا توجد الا بسبب من الملكية الخاصة ، حتى ان هذه القناعة قد تغلغلت في الوجدان العام .

وهكذا لما كانت الدولة الشكل الذي يؤكد به افراد طبقة سائدة مصالحهم المشتركة والذي يلخص فيه كل المجتمع المدني لعصر معين ، فانه يترتب على ذلك ان جميع المؤسسات المشتركة تمر بوساطة الدولة وتتلقى شكلا سياسيا . ومن هنا كان الوهم بان القانون يرتكز على الارادة ، والاكثر من ذلك على ارادة حرة ، منفصلة عن قاعدتها المشخصة . وبالطريقة ذاتها ، فان الحق يرد بدوره الى القانون .

ان انحلال الجماعة الطبيعية يولد الحق الخاص كما يولد الملكية الخاصة ، وكلاهما يتطوران بصورة متواقتة . وعند الرومان لم يترتب على تطور الملكية الخاصة والحق الخاص اية نتيجة صناعية او تجارية اخرى ، لان نمط انتاجهم باسره قد ظل على حاله ★ . أما عند الشعوب الحديثة التي ادت الصناعة والتجارة عندها الى حدوث انحلال الجماعة الاقطاعية ، فان ولادة الملكية الخاصة والحق الخاص سجلت بداية حقبة جديدة قابلة لتطور لاحق . ان امالفي (٢٤) ، وهي اول مدينة في العصر الوسيط حققت تجارة بحرية واسعة ، قد كانت سباقة ايضا الى اعداد قانون بحري . ولم تكد التجارة والصناعة تحققان تطورا اعظم للملكية الخاصة ، في ايطاليا اولا وفي بلدان اخرى فيما بعد ، حتى تمت العودة في الحال الى الحق الخاص الذي كان الرومان قد أعدوه من قبل ، فرفع الى رتبة المرجع النافذ النص . وفيما بعد ، حين كانت البورجوازية قد اكتسبت ما يكفي من البأس كي يأخذ الامراء مصالحها على عاتقهم ، مستخدمين هذه البورجوازية أداة من أجل اسقاط الطبقة الاقطاعية ، بدأ تطور القانون بكل معنى الكلمة في جميع البلدان — في فرنسا في القرن السادس عشر — وقد تحقق هذا التطور في جميع البلدان ، باستثناء انكلترا ، على أسس القانون الروماني. ولم يكن بد في انكلترا من ادخال مبادىء من القانون الروماني ، (وخاصة من اجل الملكية المنقولة) بغرض الاستمرار في احكام القانون المدني (لا ننسَ ان القانون لا يملك ، اكثر من الدين ، تاريخا خاصا به) .

وفي القانون المدني ، يعبر عن علاقات الملكية القائمة على اعتبارها نتيجة لارادة عامة . وان **حق الاستعمال واساءة الاستعمال** ★★ بالذات ليعبر من جهة

★ [كتب الجلز عند هذا المستوى في العمود الايمن :] (الربا !) .
[ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وهذا التطور لم ينشأ عن امتداد الصناعة والتجارة.
★★ Jus utendi et Abutendi ، باللاتينية في النص الاصلي .

واحدة من حقيقة أن الملكية الخاصة قد اصبحت مستقلة كل الاستقلال عن الجماعة ، ومن جهة ثانية عن بالوهم بأن الملكية الخاصة ترتكز على الارادة الخاصة وحدها، على حرية التصرف بالاشياء. ان لحق سوء الاستعمال★ ، عمليا ، حدودا اقتصادية محددة جدا بالنسبة الى الملاك الخاص اذا كان راغبا عن مشاهدة ملكيته ، **وحق سوء الاستعمال ★★** معها ، ينتقلان الى ايد اخرى ؛ ذلك ان الشيء ، اذا لم يؤخذ بعين الاعتبار الا في علاقاته بارادته فحسب ، ليس هو في حقيقة الامر شيئا على الاطلاق ، بل يصير في التعامل فحسب ، وبصورة مستقلة عن القانون ، شيئا أو ملكية فعلية (**علاقة** ، أو ما يسميه الفلاسفة **فكرة**) ★★★ .

ان هذا الوهم الحقوقي ، الذي يرجع الحق الى الارادة وحدها ، ينتهي بصورة جبرية في سياق تطور علاقات الملكية الى واقع ان امرءا ما يمكن ان يملك الحق القانوني في شيء ما دون أن يملك الشيء بصورة فعلية . فلنفترض على سبيل المثال ان ريع قطعة من الارض قد فقد من جراء المزاحمة : ان ملاك هذه الارض يحتفظ حقا بحقه القانوني فيها كما يحتفظ بحقه في الاستعمال وسوء الاستعمال ، لكنه لا يستطيع ان يصنع شيئا به ، فهو لا يملك شيئا بوصفه ملاكا عقاريا اذا لم يكن يملك فضلا عن ذلك ما يكفي من الرساميل لزراعة ارضه . ان نفس هذا الوهم الذي يعاني رجال القانون منه يفسر ايضا الحقيقة التالية ، الا وهي انه يتراءى لهم كما يتراءى لكل مدونة قانونية انه من قبيل المصادفة المحضة ان افرادا يرتبطون بعلاقات فيما بينهم ، بواسطة عقد على سبيل المثال ، وان علاقات من هذا النوع هي في نظرهم من تلك العلاقات التي يمكن للمرء ان يلتزم أو لا يلتزم بها على هواه ، وهي علاقات يرتكز مضمونها كليا على ارادة المتعاقدين الاعتباطية والفردية .

وفي كل مرة كان تطور الصناعة والتجارة يخلق فيها اشكالا جديدة للتعامل (شركات الضمان وغيرها على سبيل المثال) ، فقد كان القانون ملزما بصورة منتظمة باحتوائها في اساليب اكتساب الملكية .

❋ ❋ ❋

★ Abuti

★★ Abutendi

★★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] عند الفلاسفة العلاقة = الفكرة . انهم لا يعرفون الا علاقة « الانسان » بنفسه ، ولذا فان جميع العلاقات الفعلية تصبح أفكارا بالنسبة اليهم .

مجمع لايبزغ (٢٥)

ان المعركة ضد الهان التي يعطي كولباخ (٢٦) صورة نبوئية عنها تجري فعليا في المجلد الثالث من Wigand'sche Vierteljahsccchelt (**مجلة ويغاند الفصلية**) لعام ١٨٤٥ . ان أرواح الابطال القتلى الذين لم تهدأ ثائرتهم حتى بعد الموت تثير في الهواء ضجيجا صاخبا تتردد أصداؤه مثل رعود المعارك ، وصيحات الحرب ، وصليل السيوف ، وطقطقة الدروع والعربات الحديدية . لكن المعركة لا تدور رحاها بصدد الامور الأرضية . ان الحرب المقدسة لم تندلع حول تعرفات الحماية ، والدستور ، وآفة البطاطا ، والنظام المصرفي ، والسكك الحديدية ، بل باسم اقدس مصالح الروح ، باسم « الجوهر » ، و « الوعي الذاتي » ، و « النقد » ، و « الأوحد » ، و « الانسان الحقيقي » . اننا نحضر مجمعا لآباء الكنيسة . ولما كان هؤلاء الآباء النماذج الاخيرة من نوعهم ، ولما كان من المرجوان المرافعة في قضية الكائن الاسمى ، بله المطلق ، تجري ههنا للمرة الاخيرة ، فان الامر يستأهل ان تقرر عن الاجراءات محضرا ★ .

هذا اولا **القديس برونو** الذي يسهل التعرف عليه بواسطة **عصاه** (« صر طبيعة حسية ، صر **عصا** » ، ويغان ، ص : ١٣٠) . ان رأسه متوجة بهالة من « النقد المحض » ، واما كان يطفح بالازدراء تجاه العالم ، فانه يلتف في « وعيه الذاتي » الخاص . لقد « **حطم** الدين بكليته والدولة في تظاهراتها » (ص : ١٢٨) ، بانتهاكه مفهوم « الجوهر » باسم الوعي الذاتي الاسمى . ان خرائب الكنيسة و « انقاض » الدولة تستلقي عند قدميه ، في حين أن نظرته « تسحق » « الكتلة » وتمرغها في التراب . انه أشبه بالله ، فلا أب له ولا أم ، فهو « خليقته الخاصة ، صنيعته الخاصة » (ص : ١٣٦) . وباختصار ، فانه « نابليون » الروح ، وهو « نابليون » في الروح . ان جوهر تمارينه الروحية « استجوابه نفسه » باستمرار ، و « هو يجد في هذا الاستجواب الذاتي الحافز الى تقرير المصير » (ص : ١٣٠) ، ومن البدهي انه ينحل ويذوب كنتيجة لتسجيل محضر هذا الاستجواب الذاتي المنهك . وفضلا عن ذلك ، فاننا سنرى انه « يستجوب » ايضا **المركب البخاري الويستفالي** (٢٧) من حين لآخر .

ويقف قبالته **القديس** ماكس الذي استحق ملكوت الله لانه انشأ واثبت هويته في حوالي ٦٠٠ صفحة مطبوعة ، وهو ليس كائنا من كان ، وليس « زيدا أو عمرا » ، بل القديس ماكس على وجه الدقة من دون اي انسان آخر . وان شيئا واحدا فقط يمكن ان يقال عن الهالة التي تحيط به وعلاماته الاخرى الفارقة ، الا وهو انها

★ Procès-verbal ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« موضوعه وبالتالي ملكيته » ، انها « نسيج وحدها » و « لا مثيل لها » ، وانهـا « عصية على التعبير » (ص : ١٤٨) . انه « العبارة » و « صاحب العبارة » في وقت واحد ، سانشو بانزا ودون كيشوت في وقت واحد . وان تمارينه النسكية تستقيم في الاعداد العسير لافكار عن اللافكر ، وفي الشكوك عبر صفحات عديدة بشأن الامور التي لا يطالها الشك ، وفي تكريس الدنس . واخيراً ، فانه لا حاجة بنا الى اكثار الحديث عن فضائله ، لانه يتلطف — فضلا عن جميع الصفات المعزوة اليه حتى اذا كان عددها أعظم من عدد أسماء الله عند المسلمين — فيقول لنا : انني الكل واكثر ايضا . انا كل هذا العدم وعدم هذا الكل . وانه ليتميز بصورة محظوظة من خصمه العابس ببعض « التجلل » المهيب ، و « بمرحى نقدية » يقطع بها من حين لآخـر تأملاته الجدية .

ان هذين الكبيرين في محاكم التفتيش المقدسة يقاضيان فيورباخ الهرطوقي ، الذي ينبغي له ان يدافع عن نفسه ضد التهمة الخطيرة بالأدرية . وان الهرطوقي فيورباخ « يتوعد » القديس برونو ، ويمسك في يده المادة : الجوهر ، ويرفض ان يسلمها مخافة ان ينعكس فيها وعيي الذاتي اللا متناهي . ولا بد للوعي الذاتي ان يضرب على وجهه هائما مثل شبح حتى يسترد الى ذاته جميع الاشياء التي أصلها فيه والتي تتدفق الى داخله . لقد سبق فابتلع العالم كله ، باستثناء هذه المادة ، الجوهر ، التي يحتفظ بها الادري فيورباخ أسيرة ويرفض تسليمها .

وان القديس ماكس يتهم الادري بانه يرتاب في العقيدة الموحى بها بلسان القديس ماكس نفسه ، العقيدة القائلة ان « الاوز والكلاب والاحصنة » « كائنات انسانية كاملة ، أو — اذا كان المرء يفضل افضل التفضيل — الكائنات الانسانية الاكمل » (ويغان ، ص : ١٨٧ (٢٨)) . ان السابق الذكر لا يفتقر الى ادنى صفة مما يجعل الانسان انسانا . وفي الحقيقة ، فان الشيء ذاته ينطبق ايضا على الأوز والكلاب والأحصنة .

وفيما عدا الاستماع الى هذه الاتهامات الهامة ، فقد لفظ الحكم ايضا في القضية المرفوعة من قبل القديسين ضد موزيس هيس وفي القضية المرفوعة من قبل القديس برونو ضد مؤلفي العائلة المقدسة . لكن لما كان هذان المتهمان مشغولين في ذلك الحين « بشؤون دنيوية » ، وبالتالي لم يظهرا أمام المحكمة المقدسة (٢٩) ، فقد حكم عليهما غيابيا بالنفي المؤبد من عالم الروح حتى تنتهي حياتهما الطبيعية .

واخيراً فان المعلمين الكبيرين يباشران من جديد بعض المكائد الغريبة معـا ، وكذلك الواحد ضد الآخر ★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يظهر في المؤخرة الدكتور غرازيوتو (٣٠) ، يعني ارنولد روج ، الذي يزعم انه « عقل سياسي داهية بصورة رهيبة » (ويغان ، ص : ١٩٢) .

— ٢ —

القديس برونو

١ — ((الحملة)) ضد فيورباخ

قبل أن ننصرف الى المناقشة المهيبة حيث يتنازع وعي بوير الذاتي مع نفسه ومع العالم ، يجب علينا أن نكشف عن سر واحد . اذا كان القديس برونو قد اطلق صيحة القتال واشعل شرارة الحرب ، فان السبب في ذلك انه كان لزاما عليه « حماية » نفسه ونقده الطامض والتفه ضد تكران الجمهور ونسيانه ، ولانه كان لزاما عليه ان يبين أن النقد لما يبرح ، في الشروط المتغيرة لعام ١٨٤٥ ، متكافئا مع نفسه بصورة غير معوجة دون أن يطرا عليه اي تبدل . ولقد كتب اذن المجلد الثاني من كتابه **القضية الصالحة وقضيته الخاصة** (٣١) . انه صامد في مكانه ، يقاتل عن داره وأرضه★ . ومهما يكن من أمر ، فانه يخفي هذا الغرض الاناني ، على الطريقة اللاهوتية الحقيقية ، بمظهر « خصائص » فيورباخ المزعومة . ولقد كان برونو المسكين موضع النسيان التام ، الامر الذي اثبتته على افضل وجه المساجلة بين فيورباخ وشترنر التي لم يرد له ذكر فيها على الاطلاق . ولهذا السبب على وجه الدقة اطبق على هذه المساجلة كي يكون قادرا على المناداة بنفسه ، بوصفه نقيض القطبين المتضادين ، وحدتهما العليا ، الروح القدس .

ويفتتح القديس برونو « حملته » بشحنة من نيران المدفعية ضد فيورباخ ، يعني★★ بطبعة جديدة منقحة وموسعة لمقالة سبق أن ظهرت في Norddeutsche Blätter (٣٢) . ان فيورباخ يحول الى احد فرسان ((**الجوهر**)) كيما يسلط النور بصورة افضل على « الوعي الذاتي » لبوير . وان قديسنا ليقفز دفعة واحدة ، بفضل هذه الاستحالة لفيورباخ التي يزعم ان جميع مؤلفات هذا الاخير تثبتها ، من كتابات فيورباخ عن ليبتز وبايلي الى **جوهر المسيحية** ، مهملا المقالة ضد « الفلاسفة الوضعيين » في **حوليات هال** (٣٣) . وان هذا « السهو » ليقع « في المكان المناسب » . ذلك أن فيورباخ يميط اللثام فيه عن جماع حكمة « الوعي الذاتي »

★ Pro Aris et Focis ، باللاتينية في النص الاصلي .

★★ C'est - à - dire ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بصورة معارضة للممثلين الوضعيين « للجوهر » ، وذلك في وقت كان القديس برونو لا يبرح منخرطا فيه في التأمل في موضوع الحبل بلا دنس .

ولا حاجة بنا تقريبا الى التنويه بأن القديس برونو لا يبرح يواصل التبختر على حصانه الحربي الهيغلي القديم . اصغوا الى الفقرة الاولى من مستوحياتـــه الاخيرة من ملكوت الله :

« لقد صنع هيغل تركيبا لجوهر سبينوزا وانا فخته في وحدة واحدة ، وان هذه الوحدة ، الجمع بين هذين المجالين المتعارضين ، الخ ، تشكل الاهمية الخاصة لفلسفة هيغل وضعفها في الوقت ذاته [....] ان هذا التناقض الذي يتعثر نظام هيغل فيه يجب حله وتدميره . بيد انه لم يكن يستطيع ان يفعل ذلك الا اذا حظر الى الابد طرح قضيـــة العلاقـات بين **الوعي الذاتي** و **الروح المطلق**... وكان هذا ممكنابطريقتين: فإما يجب أن يحترق الوعي الذاتي مرة اخرى في نيران الجوهر ، يعني انه يجب عليه ان يتخذ ويحافظ بكل حزم على العلاقة الجوهرية الخالصة ، واما يجب ان يبين ان الشخصية هي خالقة صفاتها الخاصة وماهيتها الخاصة ، وان **مفهوم** الشخصية **بحد ذاته** يتضمن ان يضع حدوده الخاصة « (حدود « المفهوم » أم « الشخصية » ؟) ». وان يلغي مرة اخرى هذا التحديد المفترض الذي تطرحه **ماهيتـــه العموميـــة** ، **لان** هذه الماهية على وجه الدقة هي **مجرد نتيجة تميزه الذاتي الباطن** ، نتيجة فعاليته » (**ويغان** ، ص : ٨٧ — ٨٨) ★ .

لقد قدمت الفلسفة الهيغلية في **العائلة المقدسة** (٤٤) على انها وحدة سبينوزا وفخته ، وقد أكد المؤلفان في الوقت ذاته على ما تنطوي عليه هذه الوحدةمن تناقض. وان الاصالة الخاصة بالقديس برونو تستقيم في انه ، خلافا لمؤلفي**العائلة المقدسة** ، لا يعتبر مسألة علاقة الوعي الذاتي بالجوهر على انها « نقطة خلاف **ضمن التأمـــل** الفلسفي الهيغلي » ، بل مسألة تتعلق بالتاريخ العالمي ، لا بل مسألة مطلقة . وذلك هو الشكل الوحيد الذي يستطيع ان يعبر به عن نزاعات العصر الحاضر . وانـه ليؤمن بالفعل ان انتصار الوعي الذاتي على الجوهر سيكون له تاثير جوهري تماما لا على التوازن الاوروبي فحسب ، بل كذلك على التطور المقبل لقضية اوريغون (٤٥) . اما الى أي مدى يتوقف عليه الغاء قانون الحبوب في انكلترا ، فهذا ما لم يتضح بعد الا بصورة ضئيلة جدا !.

★ ان التبدلات الطفيفة التي أجراها المؤلفان على الفقرات التي يستشهدان بها ، مثلا تغيير زمن الافعال وصيغة الفاعل ، وترتيب الكلمات المختلف ، وكذلك التشديد المتباين ، قد اهملت الاشارة اليها عنا .

ان هيغل يعطي عن النزاعات الفعلية تعبيراً مجرداً وسديمياً يشوهها بحين يضعها في السماء ، وهذا المفكر « النقدي » يأخذ ذلك التعبير على انه النزاع الفعلي . فبرونو يرضى بالتناقض التأملي ويدافع عن أحد حديه ضد الحد الآخر . وعنده ان العبارة ، الصياغة الفلسفية للمسألة الفعلية هي المسألة الفعلية بالذات . وبنتيجة ذلك ، فان لديه من جهة واحدة ، بدلا من الناس الواقعيين ووعيهم عن علاقاتهم الاجتماعية التي تجابههم في الظاهر على انها أمر مستقل ، عبارة مجردة خالصة ، الوعي الذاتي ، بالضبط كما أن لديه ، بدلا من الانتاج الواقعي ، الفعالية المؤقنمة لهذا الوعي الذاتي . ومن جهة ثانية فان لديه ، بدلا من الطبيعة الواقعية والعلاقات الاجتماعية القائمة بصورة واقعية ، الخلاصة الفلسفية لجميع المقولات او التسميات الفلسفية لهذه العلاقات في هذه الصيغة الجوفاء : الجوهر ؛ ذلك أن برونو ، جنباً الى جنب مع سائر الفلاسفة والأيديولوجيين ، يعتبر بصورة خاطئة الأفكار ـ هذا التعبير الفكري المؤقنم عن العالم القائم ـ على انها اساس هذا العالم القائم . ومن البدهي انه يستطيع بهذين التجريدين ، اللذين أفرغا من كل مضمون ومعنى ، أن يقوم بمختلف انواع الحيل دون ان يعرف اي شيء على الاطلاق عن الناس الواقعيين وعلاقاتهم (انظر من اجل مزيد من المعلومات ملاحظات فيورباخ عن الجوهر ، وكذلك ملاحظات القديس ماكس عن الليبرالية الانسانية .. و « الأقدس ») . وهكذا ، فانه لا يتخلى عن الاساس التأملي كيما يحل تناقضات التأمل ؛ انه يناور وهو لا يبرح متمسكاً بهذا الاساس ، وهو نفسه لا يبرح صامداً جداً على الاساس الهيغلي نوعياً بحيث أن علاقة « الوعي الذاتي » « بالروح المطلق » لا تكف عن اقلاق راحته . وباختصار ، فاننا نجابه هنا فلسفة الوعي الذاتي المعلنة في نقد الأناجيل المطوّر في Das entdeckte Christanthum (٢٦) . والمعروضة لسوء الحظ قبل وقت طويل في كتاب هيغل علم الظواهر (٢٧) . ولقد دحضت هذه الفلسفة البويرية الجديدة بصورة كاملة في العائلة المقدسة في الصفحة ٢٢٠ وما يليها وفي الصفحات ٣٠٤ ـ ٣٠٧ (٢٨) . ومهما يكن من أمر ، فان بوير قد نجح هنا في رسم نفسه كاريكاتورياً بادخال « الشخصية » خلسة ، كيما يكون في مقدوره ، مع شترنر ، أن يصور الفرد الواحد على انه « عمله الخاص » ، وشترنر نفسه على انه عمل برونو . وان هذه الخطوة الى أمام لتستحق ملاحظة مقتضبة .

قبل كل شيء ، فليقارن القارىء هذه الصورة الكاريكاتورية بالاصل ، عرض الوعي الذاتي في المسيحية المنزلة ، ص ١١٣ ، ومن بعد فليقارن هذا العرض بدوره بأصله الحقيقي ، علم الظواهر لهيغل ، الصفحتين ٥٧٥ و ٥٨٣ ، وقس على ذلك . (ان كلا هذين المقطعين قد أوردا من جديد في العائلة المقدسة ، الصفحات ٢٢١ و ٢٢٣ و ٢٢٤ (٢٩) . ولكن فلنلتفت الآن قليلاً الى الصورة الكاريكاتورية ! « الشخصية بحد ذاتها » ! « المفهوم » ! « الماهية العمومية » !

« يضع بنفسه حدوده الخاصة ومن بعد يلغي هذا التحديد » ! « التفاضل الذاتي الباطن » ! يا لها من « نتائج » باهرة ! « الشخصية بحد ذاتها » ! اما ان هذه الفكرة هراء « بحد ذاته » ، واما أنها تشير الى مفهوم الشخصية المجرد . وبالتالي فانه جزء من « مفهوم » مفهوم الشخصية أن « تضع بنفسها حدودها الخاصة » . ان هذا التحديد اللاحق « بمفهوم » مفهومها تضعه ارتجالا « بفعل ماهيتها العمومية ». وبعد أن تلغي مرة أخرى تحديدها الخاص ، يتضح ان « هـذه الماهيـة » ليست بالضبط الا « نتيجة تفاضلها الذاتي الباطن » . وهكذا فان كل النتيجة العظيمة لهذا اللغو المعقد تساوي حيلة هيغل المألوفة بتفاضل الانسان الذاتي في الفكر ، وهو تفاضل ذاتي ينادي به برونو التاعس الحظ بكل عناد على انه الفعاليـة الوحيـدة « للشخصية بحد ذاتها » . ولقد أوضح للقديس برونو قبل زمن طويل جدا بانه لا سبيل الى تحصيل اي شيء من هذه « الشخصيـة » التي قصرت فعاليتها على هذه الوثبات المنطقية التي باتت مبتذلة في الوقت الحاضر . وفي الوقت ذاته فان الفقرة الموردة تحتوي على الاعتراف الساذج بأن ماهية « الشخصية » البويرية هي مفهوم المفهوم ، تجريد التجريد .

وان النقد الـذي يوجهه بوير الى فيورباخ يقتصر ، بقـدر ما يأتي بعناصر جديدة ، على أن يبسـط بصورة منافقة مآخذ شترنر على فيورباخ وبوير على انهـا مآخذ بوير على فيورباخ . اذ يأخذ على سبيل المثال التأكيد بأن « ماهية الانسان هي الماهية المطلقة والاقدس » ، وان « الانسـان هو اله الانسان » ، وان الجنس البشري هو « المطلق » ؛ اذ يأخذ عليه انه يشطر الانسان « الى انا جوهرية وانا غير جوهرية » (على الرغم من أن بوير يجعل على الدوام من التجريد الشيء الجوهري) ويقدم من هذا الانشطار ، في التعارض الذي يصطنعه بين النقد والجمهور ، تصوراً اشد هولا حتى درجة كبيرة من تصور فيورباخ) ؛ واذ يقول انه يجب خوض النضال ضد « صفات الله » ، الخ . وفي مسألة الحب الأناني والحب المنزه يعمد بوير ، في مساجلته ضد فيورباخ ، الى نسخ شترنر بصورة حرفية على وجه التقريب طوال ثلاث صفحات (ص : ١٣٣ ــ ١٣٥) ، بالضبط كما ينسخ بكل خراقة عبارات شترنر الجوفاء : « كل انسان هو خليقته الخاصة » و « الحقيقة شبح » ، وهكذا دواليك . وفضلا عن ذلك ، فان « الخليقة » قد حولت الى « نتاج » عند برونو . ولسوف نعود الى هذا الاستغلال لشترنر من قبل القديس برونو .

وهكذا فان العنصر الاول الذي نكتشفه عند القديس برونو هو تبعيته المستمرة حيال هيغل . ونحن لن نتوقف بالطبع اكثر من هذا عند الاعتبارات التي نسخها من هيغل ، بل سوف نقتصر على جمع بضع فقرات اخرى تبين بكل وضوح مبلغ

ايمانه الراسخ بسلطان الفلاسفة وحتى اية درجة يتقاسم واياهم ايمانهم الوهمي بأن تعديلا في الوعي وتوجها جديدا في تحليل العلاقات القائمة يستطيعان ان يؤديا الى انقلاب ثوري للعالم كما هو موجود حتى الوقت الحاضر . ولقد حمل القديس برونو كذلك ، وهو مشرب بهذا الايمان ، احد تلامذته على أن يشهد — في العدد الرابع من مجلة ويغان الفصلية ، ص ٣٢٧ — بأن عباراته الجوفاء الشخصية ، المملة من قبل في العدد الثالث ، « أفكار تثوّر العالم » (٤٠) .

يقول القديس برونو (ويغان ، ص : ٩٥) .

« لم تكن الفلسفة قط شيئا آخر سوى اللاهوت المرجع الى شكله الاعم والمعطى تعبيره الاكثر عقلانية » .

ان هذه الفقرة ، الموجهة ضد فيورباخ ، منسوخة بصورة حرفية تقريبا عن كتاب فيورباخ فلسفة المستقبل (ص : ٢) .

« ان الفلسفة التأملية هي اللاهوت الحقيقي ، الحازم والعقلاني » .
ويستطرد برونو :

« ان الفلسفة نفسها ، بالتحالف مع الدين ، قد سعت على الدوام الى تبعية الفرد المطلقة ، وقد حققت ذلك فعليا بمطالبتها وحصولها على امتصاص الحياة الفردية في الحياة العمومية ، والعرضي في الجوهر ، والانسان في الروح المطلق » .

فكأنما « فلسفة » برونو ، « بالتحالف مع » فلسفة هيغل ، وتشاركها المحظور ، لكن المستمر بعد ، مع اللاهوت ، لم « تطالب » ، أو لم « تحصل » ، بامتصاص الانسان في فكرة احد « جوانبه العرضية » ، الا وهو الوعي الذاتي ، المقدم على انه « الجوهر » ! وفيما عدا ذلك ، فان هذه الفقرة بكاملها تبين فرحة هذا الاب الكنسي ، « ببلاغته المنبرية » ، وهو يواصل المناداة بايمانه « الثوري » بفضيلة اللاهوتيين والفلاسفة القديسين الحبلى بالوعود السرية ؛ وذلك كله ، بكل تأكيد ، في مصلحة « قضية الحرية الصالحة وقضيته الخاصة » .

وان الوقاحة لتبلغ بصاحبنا الذي يخاف الله أن يوجه الى فيورباخ هذا النقد في الصفحة ١٠٥ :

« لم يصنع فيورباخ من الفرد ، من انسان المسيحية المجرد من انسانيته انسانا حقيقيا » (!) « فعليا » (!!) « شخصيا » (!!!) (هذه الصفات تدين بأصلها العائلة المقدسة وشترنر) ، « بل انسانا عاجزا ، عبدا » .

وعندئذ فانه ينطق ، فيما ينطق به من سخافات ، بالهراء القائل انه يستطيع ، وهو القديس برونو ، أن يصنع بشرا بواسطة الذهن .

ويقول بعد قليل في الفقرة ذاتها :

« في رأي فيورباخ ان على الفرد أن ينصاع للجنس ، وان يخدمه . ان الجنس الذي يتحدث فيورباخ عنه هو المطلق الهيغلي ، وهو كذلك لا وجود له في اي مكان » .

ههنا ، كما في سائر الفقرات الاخرى ، لا يحرم القديس برونو نفسه مجد جعل علاقات الافراد الفعلية رهنا بالتحليل الفلسفي لهذه العلاقات . انه لا يملك ادنى فكرة عن ترابط افكار « الروح المطلق » الهيغلي و « الجنس » الفيورباخي مع العالم القائم .

وفي الصفحة ١٠٤ ، يغتاظ الاب المقدس بصورة رهيبة من جراء الهرطقة الفيورباخية التي تحول الثالوث الاقدس للعقل والحب والارادة الى شيء ما « هو في الافراد وفوق الافراد » ؛ فكأنما كل ميل طبيعي وكل حافز وكل حاجة لا تؤكد ذاتها في ايامنا هذه على انها قوة « في الافراد وفوق الافراد » حالما تعترض الظروف ارضاءها . ومثال ذلك انه اذا جاع الاب المقدس دون ان تتوفر له امكانية تهدئة جوعه ، فان معدته سوف تصبح اذن قوة « فيه وفوقه » . وان خطيئة فيورباخ لا تكمن في مناداته بهذه الحقيقة ، بل في اقنمتها بطريقة مثالية بدلا من اعتبارها نتاجا لمرحلة معينة من التطور التاريخي يمكن التغلب عليها .

ص ١١١ : « ان فيورباخ عبد وطبيعة العبودية تعوقه عن انجاز عمل انسان، عن تمييز ماهية الدين» (يا له بالفعل من « عمل انسان » رائع !) ... « انه لا يميز ماهية الدين لانه يجهل الجسر الذي سيؤدي به الى مصادر الدين » .

فلا يبرح القديس برونو يؤمن جادا بأن للدين « ماهيته » الخاصة . واما «الجسر» الذي «« يؤدي »» الى «« مصادر الدين »» ، فلا يمكن ان يكون جسر الحمير هذا الا قناة. وفي الوقت ذاته، فان القديس برونو يقيم تجارة : انه شارون عصري مضحك ، احيل الى الاستيداع من جراء وجود الجسر ، يقوم بوظيفة مكاس (٦) يطلب نصف فلس كرسم للمرور من كل شخص يعبر الجسر الى مملكة الدين الشبحية (*) .

وفي الصفحة ١٢٠ يقدم القديس هذه الملاحظة :

« كيف يمكن أن يوجد فيورباخ اذا لم تكن الحقيقة موجودة ، واذا كانت الحقيقة مجرد شبح » (النجدة ، يا شترتر !) « قد تراجع الانسان امامه هلعا حتى الوقت الحاضر ؟ » .

ان هذا « الانسان » الذي يخاف « شبح » « الحقيقة » ليس هو غير برونو الفاضل نفسه . وقبل عشر صفحات ، في الصفحة ١١٠ ، انطلقت منه امام « شبح »

(*) Tollkeeper ، بالانكليزية في النص الاصلي .

الحقيقة صيحة الرعب التالية التي هزت العالم :

« ان الحقيقة التي لا تصادف قط من تلقاء ذاتها من حيث هي موضوع مكتمل لا تتطور وتبلغ الوحدة الا في ازدهار الشخصية فقط » .

وهكذا فان الحقيقة ، هذا الشبح ، تستحيل شخصا يتطور ويبلغ الوحدة ؛ وفضلا عن ذلك فان هذه الحيلة تتحقق في شخصية ثالثة خارجة عنها ، على طريقة الدودة الشريطية . تلك هي النتيجة التي نحصل عليها هنا . اما بشأن علاقات الحب السابقة التي كانت للرجل المقدس مع الحقيقة ، حين كان شابا لا يزال وكانت شهوات الجسد توبة فيه بعد ، فانظر العائلة المقدسة ، ص : ١١٥ ، وما يليها (٤٢).

اما مبلغ نقاوة رجلنا القديس من جميع الشهوات الجسدية والرغبات الدنيوية حاليا ، فامر يتضح من مساجلته العنيفة ضد حسية فيورباخ . ولا تستهدف هجمات برونو في حال من الاحوال الطابع المحدود جدا لاعتراف فيورباخ بدور الحواس . ان محاولة فيورباخ الفاشلة حتى كمجرد محاولة للفرار من الايديولوجية ، هي بالنسبة اليه ... خطيئة ، بكل تأكيد ! ان الحسية شهوة العين ، وشهوة الجسد وغطرسة — امر بغيض ورجس في نظر الرب ! فلا تعرفون ان التفكير في الجسد يجلب موت النفس ، بينما الاهتمام بالروح يعني الحياة والسلام ؟ ذلك ان الاهتمام بالجسد يعني معاداة النقد ، وكل ما هو جسدي هو من هذا العالم . والا تعرفون انه مكتوب : ان اعمال الجسد معروفة ، فهي الزنا ، والفسق ، والدنس ، والفحش ، والوثنية ، والسحر ، والشحناء ، والشقاق ، والحسد ، والغضب ، والمشاكسة ، والفتنة ، والعصيان ، والحقد ، والجريمة ، والادمان ، والشراهة ، وما شابه ؟ لكني تنبأت لكم وانبأ لكم من جديد بأن اولئك الذين يأتون مثل هذه الافعال لن يرثوا ملكوت النقد ؛ الويل لهم لأنهم يسلكون سبيل قايين وسعيهم الى اللذة يوقعهم في خطيئة بلعام ، وسوف يفنون في العصيان كما حدث لكوراح . ان هؤلاء الفاسقين يحيون حياة فاجرة ، مستغلين دون خجل صدقاتكم . انهم خراف ترعى دون راع ؛ سحب لا ماء فيها تطردها الريح ؛ اشجار عارية ، عقيمة ، قد ماتت مرتين واقتلعت جذورها ؛ امواج محيط متوحشة تزبد بعارها ؛ كواكب هائمة محكوم عليها بكآبة الظلمة الى الابد . ذلك انا قرانا ان اوقاتاً رهيبة ستأتي في الايام الاخيرة ، وسوف يظهر اناس يكبرون انفسهم جدا ، ذمامون وفاسقون يفضلون اللذة على النقد ، اناس يتمردون ، وباختصار عبيد الجسد . ان مثل هؤلاء الناس يبغضهم القديس برونو ، الذي تتوجه افكاره نحو الروح والذي يطارد بكراهيته غطاء الجسد الملوث ؛ ولهذا السبب فهو يحكم على فيورباخ ، الذي يعتبره كوراح العصيان ، بالبقاء في الخارج جنبا الى جنب مع الكلاب ، والسحرة ، والفاسقين ، والقتلة . « الحسية » — ويلاه ! ان هذه الكلمة لا تثير عند اب الكنيسة القديس اعنف الاختلاجات فحسب ، بل

تدفعه الى الفناء أيضا ، فاذا هو في الصفحة ١٢١ يغني « نشيد النهاية ونهاية النشيد » . الحسية — اتعرف أيها الانسان اليائس ما الحسية ؟ ان الحسية ... « عصا » (ص : ١٣٠) . بل ان القديس برونو ، وهو يعاني الاختلاجات ، يتصارع مع احدى عباراته ، مثله كمثل يعقوب الطيب الذكر مع الله ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان الله خلع ورك يعقوب ، في حين ان مصروعنا القدس لا يفعل سوى خلع جميع اطراف عبارته وأربطتها ، الامر الذي يتيح له ، بعدد من الامثلة الباهرة ، ان يوضح لنا هوية الذات والموضوع :

« يستطيع فيورباخ أن يقول ما يحلو له ... فهو على أي حال **يدمر** » (!) « **الانسان** ... ذلك انه يحول **كلمة** انسان الى مجرد **عبارة** جوفاء ... ذلك انه **لا يصنع** » (!) « **ولا يخلق** » (!) **الانسان في كليته** ، بل يرفع الجنس البشري بأسره الى **المطلق** ، لان عضو المطلق على أي حال **ليس** الجنس البشري بالنسبة اليه ، بل على العكس من ذلك الحواس ؛ انه يدمغ موضوع الحواس ، الادراك ، الحدس — المحسوس ، على انه المطلق ، المعرفة الاكيدة ، اليقين الفوري » . وبذلك فان فيورباخ — وذلك هو راي القديس برونو — « ربما يستطيع ان يهز طبقات الهواء ، لكنه سيكون عاجزا عن أن **يسحق تظاهرات الماهية الانسانية** ، لأن ماهيته **الأعمق** » (!) « وروحه المحيي [....] يدمران سلفا الطنين **الخارجي** » (!) « ليرداه الى كلمات جوفاء و صارة » (ص : ١٢١) .

وان القديس برونو ليقدم بنفسه ايضاحات عجيبة لكن حاسمة عن أسباب موقفه الاحمق :

« فكان انا لا تملك أيضا هذا الجنس المعين **والفريد الذي يميزها من الآخرين جميعا** ، وهذه الاعضاء الجنسية المعينة والفريدة ! » .

(فالى جانب « الاعضاء الجنسية الفريدة » ، يملك هذا الفاضل ايضا « جنسا فريدا » فذا !) . وان هذا الجنس الفريد ليفسر في الصفحة ١٢١ بمعنى أن

« الحسية ، مثل الخفاش ، تمتص كل المخ والدم من **الحياة الانسانية** ؛ انها الحاجز المنيع الذي لابد للانسان ان يوجه الى ذاته عنده **ضربة قاضية** » .

ولكن اقدس البشر ليس هو نفسه طاهرا ! انهم خطاة جميعا ويفتقرون الى المجد الذي كان يجب ان يكون في حوزتهم في أنظار « الوعي الذاتي » ! ان القديس برونو ، الذي يتعارك في حجرته المنعزلة في منتصف الليل مع « الجوهر » ، تستلفت الكتابات الطائشة للهرطوقي فيورباخ انتباهه الى المرأة والجمال الأنثوي . وانه ليستسلم الى الكآبة بصورة مفاجئة ؛ ان الوعي الذاتي النقي قد تلوث ، وهذه

نزوة خاطئة ، حسية ، تتراقص امام الناقد المتعور بصورة داعرة . ان **الروح يقظ** لكن الجسد ضعيف. ويترنح برونو ، ويسقط ، وينسى انه القوة التي « تمثل العالم وتحرره وتسوده بجبروتها » ؛ وينسى أن هذه المنتجات لمخيلته هي « روح روحه » ؛ ويفقد كل « وعي ذاتي » ، ويتلعثم تشوان بقصيدة مديح يقرظ فيها جمال المراة ، « الطافحة حنانا ورقة وانوثة » ، يقرظ فيها « الوركين المليئين والمدورين » ، و « الخطوط الجياشة ، المتموجة ، المضطربة ، الدفاقة ، المرتعشة ، الاشبه بموج البحر » (٤٣) . ومهما يكن من أمر ، فان البراءة تنكشف دائما ـ حتى حيث تخطىء. فمن ذا يجهل أن « الخطوط الجياشة ، المتموجة ، الاشبه بموج البحر » ، شيء لم تقع عليه العين قط ، أو تسمعه قط ؟ وبالتالي ـ صه أيتها النفس الحبيبة ، فالروح سوف يسترد عاجلا سلطانه على الجسد المتمرد ويرفع « حاجزا » منيعا في وجه الشهوات المتدفقة والمضطربة التي سرعان ما سوف توجه « عنده » الى ذاتها « الضربة القاضية » .

« ان فيورباخ » ـ الى هنا ينتهي القديس اخيرا من خلال تفهمه النقدي **العائلة المقدسة** ـ « نصير للمادية المشربة بالانسية والمفسدة بها ، يعني أن المادي عنده عاجز عن الصمود ، عن الحياة على الارض وعلى وجودها » (ان القديس برونو يعرف وجودا للارض متميزا من الارض ذاتها ، ويعرف كيف يجب ان يتصرف المرء كي « **يصمد على وجود الارض**»!) « انه يريد، على النقيض من ذلك ، ان يصبح روحا وان يصعد الى السماء ؛ وانه في الوقت ذاته إنسي ، لا يستطيع ان يفكر ويبني عالما روحيا ، فيلتجيء الى المادية باعتبارها عنصرا مخصبا » ، وهكذا دواليك (ص : ١٢٣) .

واذا كانت الانسية عند القديس برونو ، وفقا لما تقدم ، تستقيم في ان « يفكر » وان « يبني عالما روحيا » ، فان تعريفه للمادية هو كما يلي :

« لا يسلم المادي الا بالوجود الفعلي والواقعي ، **المادة** » (فكأن الانسان بكل خصائصه ، بما في ذلك الفكر ، ليس « وجودا فعليا وواقعيا)» **والطبيعة ، المادة الفاعلة** التي تتحقق وتنتشر في التعدد » (ص : ١٢٣) .

اولا : **المادة** وجود فعلي وواقعي ، لكن في ذاتها فحسب ، بصورة سرية ؛ وحين « تصبح فعالة بانتشارها وتحققها في التعدد » (ان هذا « الوجود الفعلي **والواقعي** » « يتحقق » !!) ، تصير عندئذ فقط طبيعة . اولا يوجد **مفهوم** المادة ، الفكرة المجردة، التصور ، الذي يتحقق فيما بعد في طبيعة واقعية . تلك هي، بصورة حرفية، النظرية الهيغلية عن الوجود المسبق للمقولات الخلاقة . ويصبح مفهوما من وجهة النظر هذه ايضا ان القديس برونو يأخذ بصورة خاطئة الصيغ الفلسفية الماديين بشأن المادة على أنها اللب والمضمون الفعليان لنظرتهم عن العالم .

٢ ــ آراء القديس برونو عن الصراع

بين فيورباخ وشترنر

بعد أن نطق القديس برونو على هذا القرار ببضع كلمات خطيرة ضد فيورباخ، فانه يلقي نظرة على الصراع القائم بين فيورباخ والاوحد . وان البينة الاولى على اهتمامه بهذا الصراع هي ابتسامة منهجية تتردد على شفتيه ثلاث مرات :

« ان الناقد يواصل طريقه بصورة لا تقاوم، واثقا بالنصر، بله ظافرا . انهم يفترون عليه ــ فيبتسم . انهم يتهمونه بالهرطقة ــ فيبتسم . ان العالم القديم يخرج في حملة صليبية ضده ــ فيبتسم » .

ان القديس برونو ــ وهذا امر محقق في الوقت الحاضر ــ يواصل طريقه اذن ، لكنه لا يمشي مثل جميع الناس ، بل يسلك مسلكا نقديا ، وينجز هذا العمل الهام وعلى شفتيه **ابتسامة** .

« ان ابتسامته ترسم على محياه خطوطا أكثر مما في خارطة العالم، مع جزر الهند الشرقية والغربية . . . ان الآنسة ستصفعه ؛ فاذا فعلت ، فسوف يبتسم، ويأخذ ذلك على انه فن عظيم»(٤٤) ــ مثل بطل شيكسبير مالفوليو .

ولا يرفع القديس برونو نفسه أصبعا واحدة ليدحض خصميه : فهو يعرف طريقة أفضل للتخلص منهما ، فيدعهما ــ **فرق تسد**(أ) ــ لخصومتهما الخاصة . انه يجابه شترنر بانسان فيورباخ (ص : ١٢٤) . ويجابه فيورباخ بأوحد شترنر (ص : ١٢٦ وما يليها) ؛ انه يعرف انهما يتبادلان السخط بقدر قطتي كيلكني في ايرلندا اللتين التهمتا بعضهما بعضا حتى لم يتبق منهما أخيرا سوى الذيلين . وان القديس برونو ليصدر الحكم على هذين الذيلين ، معلنا إنهما « **الجوهر** » ، وبالتالي محكوم عليهما بالهلاك الابدي .

وفي المجابهة بين فيورباخ وشترنر لا يفعل سوى تكرار ما قاله هيغل عن سبينوزا وفخته . ومن المعروف ان هيغل يقول ان الأنا المرجعة الى نقطة واحدة مظهر واحد للجوهر، والاكثر من ذلك انها المظهر الاقسى. وكائنا ما كان غضب برونو السابق ضد الانانية، التي يبلغ الامر به ان يجعلها الرائحة النوعية(ب) للجماهير، فانه يرضى في الصفحة ١٢٩ بالانانية من شترنر ، مع هذا التحفظ الوحيد، الا وهو أن هذه الانانية يجب« الا تكون انانية ماكس شترنر » ، بل بالطبع انانية برونو بوير . وانه يسم انانية شترنر

(أ) Divide et impere ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) Odor Specificus ، باللاتينية في النص الاصلي .

باسم الاخلاق ، « لان اناه تتطلب من اجل دعم اناتيته النفاق والكـذب والعنف الجسدي » . وفيما عدا ذلك ، فانه يؤمن (انظر ص ١٢٤) بالمعجـزات القديسـة للقديس ماكس ويرى في نضالات هذا الاخير (ص ١٢٦) « جهداً حقيقيا من اجل تدمير الجوهر بصورة جذرية » . وبدلا من أن يعالج نقد شترنر « للنقد المحض » لبوير ، فانه يؤكد في الصفحة ١٢٤ أن نقد شترنر لا يؤثر فيه من قريب أو بعيد ، مثله كمثل اي نقد آخر ، « ما دام هو نفسه **نموذج الناقد** » .

واخيراً يدحضهما القديس برونو معاً ، القديس ماكس وفيورباخ ، مطبقا بصورة حرفية تقريبا على فيورباخ وشترنر نقيضة قررها شترنر بين الناقد برونو بويـر والعقـائدي (آ) .

(آ) من بين الصفحات المخطوطة المكتشفة مؤخرا من **الايديولوجية الالمانية** والمنشورة للمرة الاولى عام ١٩٦٢ في **المجلة الاممية للتاريخ الاجتماعي** ، المجلد الثالث ، القسم١ ؛ تمثل وريقة مكتوبة على الوجهين تحمل على الصفحة الاولى ، بقلم ماركس ، رقم ٢٩ . تلك هي الصفحة ٢٩ من النص الاول للفصل الاول، المرقم من قبل ماركس من ١ – ٧٢ . ونعطي هنا نص العمود الايسر ، المشطوب برمته بخط عمودي ، وهو يشكل مجرد صياغة أخرى للنص الذي قرأناه لتونا . وعلى أية حال ، فان نهاية النص بكاملها ، ابتداء من شاهد برونو بوير « لا يجب ولا يمكن أن تفهم النقد » ، ص ١٠٣ ، حتى نهاية الشاهد من التوراة، مماثلة للنص الحالي ، باستثناء موضعين : ففي هذا المخطوط ، في الشواهد ، ترد جميع الاسماء ، أو جميعها ، على وجه التقريب ، بالرومانية ؛ وفي الشاهد التوراتي ، أضاف ماركس بعد يعل ، بين قوسين، فيورباخ .

أما النص الوارد في العمود الايمن فقد أورد أعلاه .

[الصفحة الثانية المخطوطة ، الوجه ، العمود الايسر :] ... تعلق كيلكني في ايرلندا اللتين التهمتا بعضهما بعضا بصورة تامة حتى لم يتبق في النهاية سوى الذيلين منهما . وعندئذ جاء القديس برونو ، الذي لفظ كلمته : « انه يقول عن هذين الذيلين انهما « الجوهر » ، وبالتالي انهما معطيان حتى الابد . واخيرا فان فكرة تهديء السيد برونو : هو ، الناقد ، لن يتمكن اي نقد من بلوغه « ما دام هو نفسه الناقد » (ص : ١٢٤) .

وعندما انتهى قديسنا ، بالطريقة المذكورة ، من شترنر وفيورباخ ، وفضلا عن ذلك عندما « قطع كل امكانية للتقدم » امام « الاوحد » ، فانه يستدير الآن نحو العواقب المزعومة لفيورباخ : الشيوعيون الالمان . وكان لا بد بالطبع ان ينتظر الاب القديس مناسبة مثل هذه كي يبرئ على حواه الشيوعية وممثليها النظريين في المانيا ، وكي يتمكن في الوقت ذاته من حلقهم . ولقد كان هذا بالنسبة اليه ضروريا بقدر ما نظم الموقعون أدناه محضراً [...] * عن عذابه الفكري . [...] * في **العائلة المقدسة** فزر قيمة الشيوعية ، وبصورة خاصة حال « النقد النقدي » ، الحد الاقصى للنظرية الالمانية ** .

وقد كان **للعائلة المقدسة** بادىء الامر تأثير عميق في ابينا الكنسي المحترم وأقرفه في كآبة خطيرة ومتسامحة في الوقت ذاته . وان الحسنة الوحيدة للكتاب هي انه يبين « ما سوف يؤول اليه فيورباخ **بالضرورة** ، وكيف **يمكن** لفلسفته أن تمثل ، عندما تريد أن تناضل ضد النقد » (ص ١٣٩) ؛ لكن حقيقة الجمع بكل سهولة بين الضرورة والامكانية والارادة لا تعوض من الجوانب المؤسفة العديدة في الكتاب،

---

* كلمات غير واضحة .

** ان نهاية هذه الجملة ، ابتداء من « فزر قيمة » ، مشطوبة في المخطوطة .

ويغان ، ص : ١٣٨ : « يضع فيورباخ نفسه في تعارض مع ، وبالتالي »(!) «**ينهض في تعارض مع** الاوحد . انه **شيوعي** ويريد أن يكون شيوعيا . هذا **اناني** ويريد أن يكون انانيا ؛ اما ذاك فهو **الاقدس** .. هذا هو المدنس ؛ اما ذاك فهو **الصالح** ، الله . هذا هو **الشرير** ، الانسـان . وكلاهمـا ... **عقائدي** » .

فالقضية معي ، بالتالي ، انه يتهمهما كليهما بالجمود العقائدي .

الاوحد وخاصته ، ص : ١٣٤ : « يخاف الناقد ان يسقط في الجمود العقائدي او ان يقرر عقائد . ومن البدهي انه سيصبح اذن نقيض الناقد، اي عقائديا ؛ وان ذلك الذي كان **الخير** بصفته ناقدا سوف يصبح الآن **الشر** ، او سوف يتحول من كونه **غيريا** » (شيوعيا) « الى **اناني** ، الخ . ولا عقيدة واحدة ! ــ تلك هي عقيدته » .

٢ ــ القديس برونو ضد مؤلفي
العائلة المقدسة

بعد ان تخلص القديس برونو من فيورباخ وشترنر بالطريقة المشار اليها «وقطع على الاوحد طريق التقدم » ، ينصرف الآن الى « عواقب فيورباخ » المزعومة ، الشيوعيين الالمان، وعلى الاخص مؤلفي **العائلة المقدسة**. وان تعبير «الانسية المشخصة» الذي يصادفه في مقدمة هذه الوثيقة السجالية يزوده بالاساس الرئيسي لفرضيته . ومما لا ريب فيه انه تذكر فقرة من الكتاب المقدس :

« وانا ايها الاخوة ما كنت استطيع ان اتحدث اليكم كما الى روحانيين ، بل كما الى جسديين » كان الامر في حالتنا النقيض من ذلك تماما (« بل كما الى اطفال في المسيح . لقد غذيتكم بالحليب وليس باللحم ؛ لانكم ما كنتم حتى هذا الحين قادرين على احتماله » **الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس**، الاصحاح الثالث ، ١ ــ ٢) (٤٥) .

ان الانطباع الاول الذي تركته **العائلة المقدسة** في شيخ الكنيسة الفاضل قد كان انطباعا من الاسى العميق والاسف الجدي ، كما يليق أن يصدر عن رجل صالح . أن الحسنة الوحيدة للكتاب هي انه :

ان احزان القديس برونو بهذا الشأن اشبه ما تكون باحزان يهوه العجوز الذي ينطلق ، باصوات انبيائه الاربعة الكبار والاثنى عشر الصغار ، مزمجرا في اعقاب اسرائيل ، شعبه المرتد ، كيما يتفادى ان يتحاشى عنه هذا الشعب كليا . ان فلسفة فيورباخ ، كما نفترض هنا بصورة احتياطية تماما ..... »

ابتداء من هنا ، حتى نهاية الشاهد من يهوه ، كما اعلاه . وتتوقف الورقة المخطوطة بعد كلمة Regono Vasau (ملاحظة) .

« يبين ما كان **يجب** أن يؤول فيورباخ اليه **بالضرورة** ، وكيف **كان يمكن** لفلسفته أن تمثل اذا كانت **تريد** ان تناضل ضد النقد » (ص : ١٣٨) ،

وانه يجمع بنتيجة ذلك بطريقة سلسة « الارادة» مع « الامكانية » و «الواجب»، لكن هذا الجانب الجيد لا يمكن أن يعوض عن الجوانب المؤسفة العديدة فيه . ان فلسفة فيورباخ ، المقصودة هنا بصورة ساخرة ،

« **لا يجب و لا تستطيع** ان تفهم النقد ـ **لا يجب و لا تستطيع** ان تعرف النقد وتسلم به في تطوره ، **لا يجب** و **لا تستطيع ان تعرف** ان النقد ، بصورة متعارضة مع كل تعال ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق دائمان ، المبدأ **الوحيد** » (!) « الخلاق والخصب . **لا يجب و لا تستطيع** ان تعرف اي جهد قدمه الناقد، ولا يزال يقدمه ، كي يفضح القوى المتعالية التي سحقت الجنس البشري حتى الوقت الراهن ومنعته من التنفس والعيش ، وذلك بأن **تجعل** » (!) « منها **ما هي عليه حقا وفعلا** ، روحا من روح ، قدس الاقداس ، عنصرا مألوفا » (!) « انبثق من التربية الوطنية وهو مقيم فيها ، نتاج وخليقة الوعي الذاتي . **لا يجب و لا تستطيع** أن تعرف أن الناقد والناقد وحده قد حطم الدين بكليته ، والدولة بتظاهراتها المتباينة ، الخ » (ص : ١٣٨ ، ١٣٩) .

أليست هذه نسخة مضبوطة عن يهوه العجوز الراكض وراء شعبه الذي تخلى عنه بصورة مفاجئة ووجد سرورا اعظم في الآلهة الوثنية المرحة ، هاتفا به :

« اسمعني يا اسرائيل ، ولا تسد اذنيك يا يهوذا ! الست انا الرب إلهك، الذي اخرجك من أرض مصر الى الارض التي تتدفق بالحليب والعسل ؟ وهذا انت منذ شبابك الباكر قد ارتكبت الاثم أمام ناظري واثرت غضبي بما صنعته يداي وأدرت ظهرك لي من دون وجهك ، بينما ارشدتك انا على الدوام ؛ ولقد حملت المكروهات الى بيتي كي تلوثه ، وشيدت هيكلا لبعل في وادي ابن حيمون لم آمر انا به ، ولم يخطر قط في بالي انك ترتكب مثل هذه المكروهات ؛ ولقد ارسلت اليك خادمي إرميا ، الذي عرف كلمتي ، بدءا من السنة الثالثة عشرة لحكم الملك يوشع ، ابن عمون، حتى اليوم الراهن ـ وقد مضى عليه ثلاثة وعشرون عاما وهو يبشرك بحمية ، لكنك لم تشأ أن تصغي . لذا يقول الرب الاله : من سمع قط بأن مثل اسرائيل العذراء ترتكب مثل هذا الفحش . ذلك أن ماء المطر لا ينفذ في التربة بمثل سرعة نسيان شعبي لي . ايه ، **أيتها الارض** ، أيتها الارض ، اسمعي كلمة الرب ! » .

وهكذا فان القديس برونو يؤكد ، في خطاب مطول عن « الواجب » و «المستطاع»، ان خصميه الشيوعيين أساءا فهمه ـ أن الطريقة التي يصف النقد بها مرة أخرى

مفصلا في خطابه الاخير ، الطريقة التي يحول بها القوى التي كانت تقمع حتى الآن « حياة الجنس البشري » الى « قوى متعالية » ، وهذه القوى المتعالية الى « روح الروح » ، الطريقة التي يمثل بها « النقد » على انه الفرع الوحيد للانتاج ، تثبت أن هذه الخطيئة المزعومة في الفهم ليست سوى فهم لم ينحّل له .

لقد اثبتنا ان نقد بوير هو دون كل نقد ، وبذلك أصبحنا بالضرورة عقائديين . بل انه ليمضي حتى يأخذ علينا بكل جدية جحودنا الوقح بمبارزاته القديمة . ان كل الميثولوجيا الخاصة بالمفاهيم المستقلة ، وعلى راسها زوس الراعد – الوعي الذاتي – تستعرض ههنا مرة أخرى على أصداء « العبارات الرنانة لجوقة انكشارية كاملة من المقولات الشائعة » . (**المجلة الادبية** ، راجع **العائلة المقدسة** ، ص : ٢٣٤ (٤٦)) . وهذا في المحل الاول ، كما هو متوقع ، اسطورة خليقة العالم ، يعني اسطورة «العمل» الشاق للناقد ، هذا العمل الذي هو « المبدأ الوحيد الخلاق والخصب ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق دائمان » ، « جهد اليوم » و «جهد الامس » . وبالفعل ، فان الاب الفاضل يأخذ على **العائلة المقدسة** فهمها « النقد » بنفس الطريقة التي يفهمه هو نفسه بها في رده الحالي . فبعد ان احتوى « الجوهر » من جديد و « طرحه في ارض مولده ، الوعي الذاتي ، فان الانسان الناقد و » (منذ **العائلة المقدسة** أيضا) « المنتقد » (ان الوعي الذاتي يلعب هنا دور حجرة سقط المتاع الايديولوجية) ، يستطرد :

« انها » (فلسفة فيورباخ المزعومة) « لا تستطيع ان تعرف ان النقد و النقاد ، منذ وجودهم » (!) « هم الذين صنعوا التاريخ وارشدوه ، وانهم صنعوا حتى خصومهم بالذات وجميع الحركات التي يضطرب بها العصر الراهن ، وأنهم وحدهم يمسكون بزمام **القوة في أيديهم** ، **لان القوة تقوم في وعيهم** ، ولانهم يستمدون السلطان **من انفسهم** ، من أعمالهم ، **من النقد** ، من خصومهم ، من خلائقهم ، انها لا تستطيع أن تعرف ان حرية الانسان ، وبالتالي حرية البشر ، **لا تبدأ الا مع فعل النقد الذي بذلك يخلق**» (!) « الانسان ، ويخلق البشر في الوقت ذاته » .

وهكذا فان النقد و النقاد هم بادىء ذي بدء ذاتان مختلفتان كل الاختلاف ، قائمتان وفاعلتان بصورة منفصلة عن بعضهما بعضا . ان الناقد ذات مختلفة عن النقد ، والنقد ذات مختلفة عن الناقد . ان هذا النقد المشخص ، النقد من حيث هو ذات ، هو بالضبط ذلك « النقد النقدي » الذي كان هدف هجمات **العائلة المقدسة** . « ان النقد والنقاد ، منذ وجودهم ، قد صنعوا التاريخ وأرشدوه » . ومن الواضح انهم ما كانوا يستطيعون ان يفعلوا ذلك « ما داموا غير موجودين » ، كما انه من الواضح بصورة لا تقل عن ذلك انهم « منذ وجودهم » قد « صنعوا التاريخ » على طريقتهم

الخاصة . واخيرا فان القديس برونو يقطع شوطا بعيدا بحيث « يجب ويستطيع » أن يقدم لنا أخذ الايضاحات الاكثر عمقا عن سلطان النقد الثوري ، فيقول لنا ان « النقد والنقاد يمسكون **بزمام القوة في ايديهم** » لان (يالها من « لان » جميلة !) «**القوة تقوم في وعيهم**» . وانه ليضيف أن صنعة التاريخ العظام هؤلاء « يمسكون فضلا عن ذلك بزمام القوة في ايديهم » لانهم « يستمدون السلطان من انفسهم ومن النقد » (يعني من انفسهم مرة اخرى) ــ الامر الذي لا يبرهن من تلقاء نفسه ، لسوء الحظ ، على ان فيهم ، « في انفسهم » ، « في النقد » ، شيئا يمكن أن « يستمد ». نوفقا لما يقوله النقد بالذات ، لا بد للمرء أن يعتقد على الاقل انه يجب ان يكون من الصعب أن « يستمد » منه اي شيء اكثر من مقولة « الجوهر » الذي « قذفه » اليه . واخيرا فان النقد « يستمد » كذلك « من النقد » « القوة » على النطق بنبوءة خارقة تماما . انه يكشف لنا بالفعل عن سر كان خفيا عن آبائنا ومجهولا من اجدادنا، الا وهو أن «خلق الانسان ، وبالتالي خلق البشر ، لا يبدأ الا بفعل النقد » ، بينما كان النقد معتبرا بصورة مغلوطة حتى الآن على انه فعل يقوم به الناس الذين وجدوا سلفا بفضل افعال ذات طبيعة مختلفة كليا . وهكذا يترتب على ذلك ان القديس برونو جاء « الى العالم ، من العالم ، والى العالم » عبر « النقد » ، يعني بالتوالد العفوي(آ). ولعل هذا كله مجرد تفسير آخر للفقرة التالية من كتاب التكوين : **وعرف** آدم ــ يعني انتقد ــ زوجته حواء ، فحملت ، الخ . . .

وهكذا نرى ان كل النقد النقدي ، بملامحه المألوفة التي انتقدت من قبل بما فيه الكفاية في **العائلة المقدسة** ، يواجهنا من جديد بكل حيله فكان شيئا لم يكن . ولا عجب في ذلك ، لان القديس نفسه يشكو ، في الصفحة ١٤٠ ، من أن **العائلة المقدسة** « منعت النقد من اي تقدم على الاطلاق » . ان القديس برونو يأخذ على مؤلفي **العائلة المقدسة**، وهو في اوج الاستياء ، انما انتقلا بالنقد البوبري ، بواسطة عملية كيميائية ، بالاستبخار ، من حالته « المائعة » المتجانسة الى مادة « متبلورة » .

ويترتب على ذلك ان « مؤسسات التسول » و « شهادة المعمودية لسن البلوغ » و « مناطق العاطفة الجياشة والمظاهر الراعدة » ، و « التكلف المفهومي الاسلامي » (**العائلة المقدسة** ، الصفحات ٢ ، ٣ ، ٤ (٤٧) وفقا **للمجلة الادبية** النقدية) ــ هذا كله ليس هراء الا عند تفسيره بالطريقة « المتبلورة » . والاخطاء التاريخية البلهاء والثماني والعشرون التي ثبت ان النقد ارتكبها في نزهته الى « المسائل الانكليزية المحلية » (٤٨) ــ اليست هي اخطاء عندما تؤخذ بعين الاعتبار بطريقة « مائعة » ؟ أيصر النقد على انه ، من وجهة النظر المائعة ، قد تنبأ بصورة قبلية بنزاع نوفرك (٤٩) ــ بعد وقته طويل من حدوث ذلك امام باصريه ــ ولم يتشه بصورة بعدية(ب)؟ الا يزال مصرا على

(آ) Generatio Aequivoca ، باللاتينية في النص الاصلي .
(ب) Post Festum ، باللاتينية في النص الاصلي .

ان كلمــــة Maréchal يمكن ان تعني « بيطارا » ، من وجهة النظر المتبلورة ، لكن لا يمكن على كل حال من وجهة النظر « المائعة » ان تعني (« مشيرا »)؟ او انه على الرغم من أن عبارة Un fait Physique قد تعني في التصور « التبلوري » «حقيقة فيزيائية»، فان الترجمة « المائعة » الحقيقية يجب أن تكون « حقيقة من حقائق الفيزياء » ؟ او أن « سوء النية لدى بورجوازيينا المرائين » (١) لا تبرح تعني بالتأكيد، اذا ما اخذت بعين الاعتبار في الحالة « المائعة » ، « الطبيعة الجذلة لمواطنينا الصالحين » ؟ وهل يصر ، من وجهة النظر « المائعة » ، على ان « الطفل الذي لا يصبح بدوره أبا أو اما هو بنت بصورة جوهرية » ؟ وانه يمكن لامرىء ما أن يأخذ على عاتقه مهمة أن «يصور اذا جاز التعبير آخر دموع الماضي المريرة » ؟ وان مختلف البوابين ، والاسود ، والعاملات الشابات ، والماركيزات ، والاوغاد ، والابواب الخشبية في باريس ليسوا في شكلهم « المائع » بأكثر من أطوار في السر « الذي يتضمن مفهومه بحد ذاته أن يضع حدوده الخاصة ، ومن ثم يلغي هذا التحديد الذي يضعه بفعل ماهيتـــه العمومية ، لان هذه الماهية على وجه الدقة ليست سوى نتيجة تفاضلـه الذاتي الباطن ، نتيجة فعاليته » ؟ وان النقد النقدي بمعناه « المائع » « يواصل طريقـه بصورة لا تقاوم ، ظافرا وواثقا بالنصر » ، حين يؤكد بادىء الامر ، عندما يعـالج مسألة ما ، انه كشف عن « مغزاها الحقيقي والعام » ، ومن ثم يعترف « بأنه « لا يملك الارادة ولا الحق في تجاوز حدود النقد » ، وينتهي الى الاعتراف « بأنه كـان عليه أن يقوم بخطوة اخرى ، لكن هذه الخطـوة كانت مستحيلـة لانهـا ــ كانت مستحيلة » (العائلة المقدسة ، ص ١٨٤ (٥٠)) ؟ وانه من وجهة النظر « المائعة » « لا يمكن أن يكون المستقبل الا من عمل « النقد ، كائنـة مـا كانت « اختيـارات القدر »(٥١) ؟ وان النقد لم يحقق من وجهة النظر المائعة اي عمل فوق انســاني عندما « عارض عناصره الحقيقية في تناقض وجد بصورة مسبقة حله في هذه العناصر بالذات » (٥٢) ؟

ان مؤلفي العائلة المقدسة قد ارتكبا في واقع الامر عملا طائشا حين تصورا هذه البيانات ومثات غيرها على أنها بيانات تعبر عن هراء ثابت ، « متبلور » ... وصحيح أن المرء يجب ان يقرأ الاناجيل بطريقة « مائعة » ، يعني وفقا للمعنى الذي يقصده مؤلفوها ، وليس بطريقة « متبلورة » في حال من الاحوال ، يعني وفقا لعبثها الحقيقي، اذا كان راغبا في بلوغ الايمان الحقيقي والاعجاب بالتناغم المنزلي للنقد .

« فانجلز وماركس لا يعرفان اذن سوى نقد المجلة الادبية » ــ وهذه كذبـة مقصودة ، تثبت بأية « ميوعة » قرأ قديسنا كتابا يصف مؤلفاته الاخيرة على انهـا قمة كل « جهده السابق » . بيد ان أبانا الكنسي قد افتقر الى راحـة البـال اللازمة من اجل القراءة بطريقة متبلورة ، ذلك انـه يخشى معارضيه كمنافسـين

---

(١) La Malveillance de nos Bourgeois Juste-Milieux، بالفرنسية في النص الاصلي .

ينازعانه التكريس ، و « يريدان حرمانه من قداسته كيما يتقدسا هما بالذات » .

ولنسجل بالمناسبة الحقيقة التالية ، الا وهي أنه وفقا لبيان القديس برونو الراهن ، لم تستهدف **مجلته الادبية** في حال من الاحوال أن تؤسس « المجتمع الاجتماعي » او أن « تصور » « اذا جاز التعبير آخر الدموع المريرة » للايديولوجية الالمانية ، كما انها لم تستهدف أن تنشيء التعارض الاشد اطلاقا بين الروح والجمهور ، ولا أن تشرح النقد النقدي في كل تفاوته وكماله ، بل استهدفت فقط — « ان تصور كل ما كانت تتصف به ليبرالية وراديكالية عام ١٨٤٢ من ضيق ولغو واصداءهما الاخيرة » ، وبالتالي أن تكافح « الاصداء المتخلفة » لشيء تلاشى واختفى منذ زمن طويل . **كثير من الضوضاء من اجل بيضة مقلية** (١) . وبالمناسبة ، فان مثل هذه العبارات تبين على وجه الدقة مرة أخرى تصور التاريخ الخاص في نوره « الانقى » . ان عام ١٨٤٢ ليعتبر مرحلة اوج الليبرالية في المانيا ؛ لان الفلسفة شاركت في ذلك الحين في الحياة السياسية . وان نهاية الليبرالية بالنسبة الى الناقد تتطابق مع توقف **الحوليات الالمانية** و **المجلة الرينانية**(٥٢) ؛ الناطقتين باسم النظرية الليبرالية والراديكالية . ويقول بوير ان الليبرالية لم تخلف سوى «الاصداء» — في حين ان الليبرالية في المانيا لا تملك في حقيقة الامر وجودا فعليا ، وبالتالي حظا في بعض النجاح ، الا في الوقت الحاضر ؛ اذ تحس البورجوازية الالمانية بصورة فعلية الحاجة ؛ الناشئة عن الشروط الاقتصادية ؛ الى السلطة السياسية وتسعى الى تحقيقها .

ان الاسى العميق الذي ينتاب القديس برونو بشأن **العائلة المقدسة** لم يسمح له بأن ينقد هذا المؤلف « من ذاته عبر ذاته وبذاته » . فلا بد له ؛ كي يتمكن من التحكم في المه ؛ ان يحصل قبلا على المؤلف في شكل « مائع » . ولقد عثر على هذا الشكل «المائع» في تقرير مشوش وعاج بالمغالطات ظهر في Das Wesphalische Damptbost (**المركب البخاري الوستفالي**) ، عدد ايار ، ص : ٢٠٦ — ٢١٤ . ان جميع شواهده مأخوذة عن فقرات مقتبسة من **المركب البخاري الوستفالي** ، وليس الشاهد شاهدا اذا لم يقتبس من هذه المجلة .

وان اسلوب الناقد القديس معين باسلوب الناقد الوستفالي . انه ينقل بادىء ذي بدء جميع عبارات المقدمة التي يوردها الوستفالي (**المركب البخاري**، ص : ٢٠٦) الى **مجلة ويغان الفصلية** (ص : ١٤٠ — ١٤١) ، وان هذا النقل ليشكل القسم الرئيسي من نقد بوير ؛ وفقا للمبدأ القديم الذي سبق فأوصى هيغل به :

« الثقة بالحس السليم ، وفيما عدا ذلك ، على الاقل بغية مجاراة الزمن والتقدم مع الفلسفة ، قراءة **التقارير النقدية** للمؤلفات الفلسفية ، وكذلك

---

(١) Tant de bruit pour une omelette ، بالفرنسية في النص الاصلي .

مقدماتها وفقراتها التصديرية عندما تسنح الفرصة ؛ ذلك أن هذه الفقرات التقديرية تقدم المبادىء العامة التي يتوقف كل شيء عليها ، بينما تلك المقدمات تقدم ، فضلا عن اللمحة التاريخية ، تقييما قد يمضي ، من حيث هو تقييم ، ما وراء المؤلف الذي يقيمه . ان هذا السبيل المعبد يمكن أن يسلكه المرء وهو يرتدي مبذلة؛ بيد أن الشعور السامي بالازلي، وبالمقدس، وباللامتناهي ، يسلك طريقه في برد الكاهن الاعلى » .

وهو طريق يعرف القديس برونو أيضا ، كما رأينا من قبل ، كيف « يسلكه» وهو « يقذف الحمم » (هيغل ، **علم الظواهر** ، ص : ٥٤) .

ان الناقد **الويستفالي** ، بعد ان يقدم شواهد قليلة من المقدمة ، يستطرد قائلا:

« وهكذا فان المقدمة ذاتها تؤدي الى **ميدان قتال** الكتاب » ، الخ . (ص : ٢٠٦) .

وان الناقد **القديس** ، بعدما نقل هذه الشواهد الى **مجلة ويغان الفصلية** ، يقوم بتمييز أدق ويقول :

« ذلك هما **الميدان** و **العدو** اللذان اختارهما انجلز وماركس من اجل القتال » .

أما مناقشة الموضوعة النقدية : « **العامل لا يخلق شيئا** » ، فان الناقد **الويستفالي** لا يعطي منها سوى **النتيجة** الاجمالية .

وان الناقد **القديس** ليعتقد حقا ان ذلك هو كل ما قيل عن الموضوعة . وينسخ الشاهد الويستفالي في الصفحة ١٤١ . ويغتبط لانه اكتشف ، فيما يحسب ، انه لم يقدم سوى « مزاعم » في معارضة النقد .

وأما تمحيص الاتهامات النقدية عن الحب ، فان الناقد **الويستفالي** يقتطف أولا في الصفحة ٢٠٩ **الواقعة الرئيسية** (آ) بصورة جزئية ، ومن ثم يقتطف من النقض بعض الجمل المفككة التي يرغب في استخدامها على أنها استحسان لعاطفيته السديمية، العذبة بصورة ممروضة .

وفي الصفحتين ١٤١ ـ ١٤٢ ينسخ الناقد **القديس** هذا كله كلمة كلمة وجملة جملة ، بنفس الترتيب الذي يقتبس سلفه الشواهد به .

ويهتف الناقد **الويستفالي** ، وقد انحنى فوق جثمان الهر جوليوس فوشر : « ذلك هو مصير الجمال على هذه الارض الدنيا »(٥٤) .

(آ) Corpus Delict ، باللاتينية في النص الاصلي .

ولا يستطيع الناقد **القديس** ان ينهي « عمله الشاق » دون ان يتملكه في الصفحة ١٤١ ذلك الهتاف ، دونما مناسبة على الاطلاق .

وفي الصفحة ٢١٢ يقدم الناقد **الويستفالي** خلاصة مزعومة للحجج الموجهة ضد القديس برونو نفسه في **العائلة المقدسة** .

وان الناقد **القديس** لينسخ مغتبطا ، بصورة حرفية ، كل هذا الهراء ، بما فيه سائر هتافات الويستفالي . انه لا يملك ادنى فكرة عن ان احدا لا يأخذ عليه ، في أي مكان عن جماع هذه المناظرة ، انه « يحول قضية التحرر السياسي الى قضية التحرر البشري » ، وأنه « يريد ان يمحق اليهود » ، **وانه** « يحول اليهود الى لاهوتيين » ، **وانه** « يحول هيغل الى الهر هينريكس » (٥٥) **الخ** . ان الناقد **القديس** يكرر بكل سذاجة بيانات الناقد **الويستفالي** القائلة ان **ماركس** يتطوع في **العائلة المقدسة** ليقدم نوعا ما من البحث المدرسي الصغير « **ردا على التاليه الذاتي الاحمق لبوير** » . والحال أن كلمات « التاليه الذاتي الاحمق » ، التي يقدمها القديس برونو **كشاهد** ، لا وجود لها في اي مكان في **العائلة المقدسة** ، لكنها تصادف عند الناقد الويستفالي . وكذلك فان البحث الصغير لا يقوم كرد على « **الدفاع** الذاتي » للنقد في الصفحات ١٥٠ — ١٦٣ من **العائلة المقدسة** ، بل في المقطع التالي فقط في الصفحة ١٦٥ (٥٦) ، بخصوص هذه المسألة التاريخية : « لماذا كان **لا بد** للهر بوير من الانخراط في السياسة ؟ » .

واخيرا فان القديس برونو يقدم في الصفحة ١٤٣ **ماركس** على انه «**مهرج مسل**» ، متأثرا ههنا أيضا خطى نموذجه الويستفالي الذي حول « المأساة التاريخية العالمية للنقد النقدي » ، في الصفحة ٢١٣ ، الى « **مهزلة مسلية جدا** » .

وهكذا يرى المرء كيف ان خصوم النقد النقدي « يجب عليهم ويستطيعون » « ان يعرفوا كيف **كان الناقد يعمل وكيف يعمل بعد** » .

٤ — تأبين « السيد هيس »

«لقد انجز السيد هيس ما **لم يكن بعد** في مقدور انجلز وماركس ان يفعلاه» .

ذلك هو الانتقال الإلهي العظيم الذي بقي — بفعل « القدرة » « واللا قدرة » النسبيتين اللتين ورثهما رجلنا القديس عن الانجيليين — عالقا بصورة ثابتة جدا بأصابعه بحيث لا بد ان يجد له مكانا ، بمناسبة أو دون مناسبة ، في كل مقالة من مقالاته .

« لقد انجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور انجلز وماركس ان يفعلاه » . ولكن ما هو « الشيء الذي لم يكن بعد في مقدور انجلز وماركس ان يفعلاه » ؟ في

الحقيقة انه لا شيء أكثر او اقل من ـ نقد شترنر . وما السبب في ان انجلز وماركس « لم يكن بعد في مقدورهما » ان ينقدا شترنر ؟ لهذا السبب البسيط ، الا وهو ـ ان كتاب شترنر لم يكن قد ظهر بعد عندما كتبا **العائلة المقدسة** .

ان هذه الحيلة التأملية ـ انشاء الاشياء جميعا بصورة قبلية واقامة علاقة سببية مزعومة بين العناصر الاشد تباينا ـ قد خرجت من دماغ قديسنا في الحقيقة كي تقيم في اصابعه . وحين ينساق ممها يبلغ الخواء التام ، ويتخذ هيئة تهريجية وهو يتفوه باللغو في مظهر الخطورة . ومثال ذلك أننا نقرأ من قبل ، في **المجلة الادبية العامة**، (I ، ٥) :

« ان الفارق بين عملي والصفحات التي يغطيها فيليسون مثلا بالكتابة » (يعني الصفحات البيض التي يكتب « فيليسون مثلا » عليها) « **يجب بالضرورة ان تكون له الصفة التي يملكها في واقع الامر** » !! .

ان « السيد هيس » ، الذي لا يتحمل انجلز وماركس اية مسؤولية على الاطلاق عن كتاباته ، يبدو ظاهرة مرموقة جدا في نظر الناقد القديس بحيث لا يستطيع الا ان ينسخ مقتطفات طويلة من **الفلاسفة الاخيرين** (٥٧) ، وان يزعم بأن « هذا النقد لم يفهم فيورباخ في بعض النقاط **او ايضا** » (يا للاهوت !) « تريد الآنية ان تتمرد على الخراف » . راجع **الرسالة الى الرومانيين** ، ٩ : ٢٠ ـ ٢١ . واما قام ناقدنا القديس مرة اخرى « بالعمل الشاق » الذي هو ايراد الشواهد ، فانه ينتهي اخيرا الى الاستنتاج بأن هيس ينسخ عن **هيغل** ما دام يستخدم كلمتي « المركب » و « التطور » . ومن المؤكد انه لا بد للقديس برونو ان يجرب بطريقة ملتوية ان يقلب ضد فيورباخ البرهان المقرر في **العائلة المقدسة** عن تبعيته التامة حيال **هيغل** .

« انظروا ، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوير ! لقد حارب بكل قواه وبجميع الوسائل ضد جميع المقولات الهيغلية » ، باستثناء الوعي الذاتي ـ على الاخص في الصراع المجيد الذي خاضته **المجلة الادبية** ضد الهر هينريكس (٥٨) . اما كيف حاربها وانتصر عليها ، فهذا ما رأيناه من قبل . واذا شئنا المزيد من البراهين ، فلنستشهد بهذه الفقرة من **ويغان** ، صفحة ١١٠ ، حيث يؤكد ان :

« **الحل** » (١) « الحقيقي » (٢) « **للتناقضات** » (٣) « في الطبيعة والتاريخ » (٤) ، « **الوحدة الحقيقية** » (٥) « للعلاقات المنفصلة » (٦) ، « الاساس » (٧) و « العمق » (٨) « الحقيقيين » (٩) « للدين ، الشخصية » (١٠) « الحقيقية ، **اللامتناهية** » (١١) ، « الخلاقة ذاتيا ، التي لا تقاوم » (١٢) « لم تصادف بعد » .

ان هذه الاسطر الثلاثة لا تحتوي على مقولتين هيغليتين ملتبستين ، كما هو الامر

في حالة هيس، بل على اثنتي عشرية كاملةمن المقولات الهيغلية «الحقيقية» اللامتناهية، التي لا تقاوم » ، والتي تنكشف بهذه الصورة بفضل « الوحدة الحقيقية للعلاقات المنفصلة » ـ « انظروا ، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوير ! » واذا كان **الرجل القديس** يحسب انه اكتشف في هيس مؤمنا مسيحيا ـ ليس لان هيس « يترجى » ـ كما يقول برونو ـ بل لانه **لا يترجى** ولانه يتحدث عن « البعث » ، فان ابانا الكنائسي الكبير يمكننا اذن ، على اساس هذه الصفحة ١١٠ بالذات ، أن نبرهن على **يهوديته** البارزة جدا . انه يعلن هناك :

> « **ان الانسان الحقيقي ، الحي ، الانسان بلحمه ودمه ، لم يولد بعد** » !!! (ايضاح جديد عن المصير المقبل « للجنس الاوحد ») « **وان الهجين المولود** » (برونو بوير ؟!) « لم يتمكن بعد من التحكم في جميع الصيغ العقائدية » ، الخ .

وهذا يعني ان **المسيح**(٥٩) لم يولد بعد ، وان **ابن الانسان** يجب ان يأتي الى العالم اولا ، وان هذا العالم ، مثله كمثل عالم العهد القديم ، لا يبرح تحت سلطان **الناموس** ، سلطان الصيغ العقائدية » .

وكما ان القديس برونو ، كما بين اعلاه ، قد استخدم « انجلز وماركس » من اجل الانتقال الى هيس ، فان هيس يخدمه كذلك الآن ليقيم اخيرا علاقة سببية بين فيورباخ، بدوره، واستطراداته الخاصة بشأن شترنر ، و **العائلة المقدسة** ، و **الفلاسفة الاخيرون** .

> « أنظروا ، هكذا كان لا بد أن ينتهي فيورباخ ! » « كان لا بد للفلسفة أن تنتهي بورع » ، الخ . (**ويغان** ، ص : ١٤٥) .

ومهما يكن من امر ، فان العلاقة السببية الحقيقية هي أن هذا الهتاف انتحال لفقرة من كتاب هيس **الفلاسفة الاخيرون** موجهة ضد بوير ، في عداد اناس آخرين (المقدمة ، ص : ٤) .

> « هكذا [. . .] من دون أية طريقة اخرى، كان لا بد للذرية الاخيرة للنساك المسيحيين [. . .] أن تستأذن من العالم » .

. . . .

ان القديس برونو يختتم مرافعته ضد فيورباخ وشركائه المزعومين بتأنيب موجه الى فيورباخ : انه يأخذ عليه أن كل ما كان في وسعه عمله هو أن « يبوق » ، « أن

ينفتح في بوق » ، بينما السيد بوير او السيد النقد « ينطلق قدما في عربته الظافرة ويحصد انتصارات جديدة » (ص : ١٢٥) ، (كي لا نقول شيئا عن ذلك « الهجين المولود » وعن عمله « الهدام » المتواصل) ، و « يخلع عن العرش » (ص : ١١٩) ، و « يمحق » (ص : ١١١) ، و « يصعق » (ص : ١١٥) ، و « يسحق بصورة ماحقة » (ص : ١٢٠) ، و « يحطم » (ص : ١٢١) ، ولا يسمح للطبيعة الا « بالخمول » (ص : ١٢٠) ، ويبني « زنزانات » « اقسى » (!) (ص : ١٠٤) ، واخيرا ، ببلاغته الاكليريكية « الساحقة » ، يسهب في الصفحة ١٠٥ ، بمقويته الجريئة وتقواه الجذل ، عن « العالم الموجود ، الثابت والراسخ والوطيد » ، ويمطر على رأس فيورباخ (ص : ١١٠) « صوانا وصخرا » ، وختاما يتغلب بهجمة جانبية على القديس ماكس أيضا ، باضافته في الصفحة ١٢٤ « التجريد الاشد تجريدا » و « القسوة الاشد قسوة » « الى النقد النقدي » و « المجتمع الاجتماعي » و « الصوّان والصخر » .

هذا كله حققه القديس برونو « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » ، ذلك انه « هو نفسه » ؛ والاكثر من ذلك أنه « هو نفسه الاعظم دائما ويستطيع دائما أن يكون الاعظم » ، **هو** و **يستطيع** أن يكون !) « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » (ص : ١٣٦) . اواقق ! ★ .

مما لا ريب فيه أن القديس برونو سيشكل خطرا على الجنس الضعيف ـ طالما انه « شخصية لا تقاوم » ـ لولا أنه يخشى « من جهة ثانية حتى درجة مساوية الحمية على أنها الحاجز الذي يوجه الانسان عنده الى نفسه بصورة محتومة الضربة القاضية » . ولذا فانه لن يقطف على الارجح « من خلال نفسه ومع نفسه » اية ازهار بكر ، بل بالاحرى سيدعها تذبل في حنين لا متناه وشوق لاهب الى « الشخصية التي لا تقاوم » التي « تملك هذا الجنس الفريد وهذه الاعضاء الجنسية الفريدة والمتميزة » ★★ .

★ Sela ، باللاتينية في النص الاصلي .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :]

٥ ـ القديس برونو في « عربته الظافرة »

قبل أن نغادر ابانا الكنائسي « ظافرا وواثقا بالنصر » ، فلنختلط لبرهة بذلك الحشد من المسكين الذي يتدفق راكضا عندما « يندفع في عربته الظافرة ويحصد انتصارات جديدة » بمثل تلك اللهفة التي يتدفق بها عندما يتقدم الجنرال فلة الاصبع (٦٠) مشهدا مسليا بجياده الاربعة . ولا عجب اذا سمعنا ترديد بعض اغاني الشارع لان « مفهوم » « الظفر » بحد ذاته « يتضمن ان يستقبل المرء باغاني الشارع .

٣

القديس ماكس

« ما الاشجار الخضر بالنسبة لي ؟ » (٦١)

ان القديس ماكس يستغل و « يستخدم » و « يستعمل » المجلس كي يلقي شرحا دفاعيا طويلا عن **« الكتاب »** الذي ليس هو اي كتاب لا على التحديد ، بل **« الكتاب »** ، الكتاب بحد ذاته ، الكتاب الذي في غاية الجودة ، يعني الكتاب الكامل ، الكتاب المقدس ، الكتاب بوصفه شيئا مقدسا ، الكتاب الذي هو قدس الاقداس ، الكتاب السماوي ، اي Der Einzige und Sein Eigenthum **(الاوحد وخاصته)**. ان « الكتاب » ، كما نعلم ، قد سقط من السموات حوالي أواخر عام ١٨٤٤ ، واتخذ صورة العبد عند أ . ويغان في لايبزغ(٦٢) . وبالتالي فقد كان تحت رحمة تقلبات الحياة الارضية وهوجم من قبل « الثلاثة الاوحدين » **شيليغا** الشخصية العجيبة ، **وفيورباخ** الادري ، **وهيس** (٦٣) . ومهما يكن من امر ، فمهما تسامق القديس ماكس باستمرار ، بصفته خالقا ، فوق ذاته بصفته خليقة ، كما يفعل بالنسبة الى جميع خلائقه الاخرى ، فقد اخذته الشفقة على اية حال على خديجه الواهن ، وكيما يدافع عنه ويضمن سلامته اطلق « مرحى نقدية » بأعلى صوته . وكيما نسبر غور كلا هذه « المرحى النقدية » و « شخصية شيليغا العجيبة » (٦٤) في كل مغزاهما ، لا بد لنا هنا أن ندرس حتى درجة ما تاريخ الكنيسة وننظر الى « الكتاب » عن كثب أعظم . أو ، اذا شئنا أن نستخدم لغةالقديس ماكس: يجب علينا ان نحشر «في هذا الموضع» « تأملا » عن الاوحد وخاصته هو فصل من تاريخ الكنيسة ، « لهذا السبب الوحيد »، الا وهو « انه يمكن في راينا أن يسهم في ايضاح النص » .

« ارفعن ايتها الارتاج رؤوسكن وارتفعن ايتها الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب القدير الجبار ، الرب الجبار في القتال .

« ارفعن ايتها الارتاج رؤوسكن وارفعنها ايتها الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب الاوحد (آ) هو ملك المجد » (كتاب المزامير ، ٢٤، ٧ — ١٠) .

(آ) في التوراة « رب الجنود » .

١ ـ الاوحد وخاصته

ان الرجل الذي « أسس قضيته على لا شيء » (٦٤) ، بوصفه رجلا المانيا صالحا ، يبدأ في الحال « مرحاه النقدية » المطولة بمرثاة : « اي شيء في واقع الامر يمكن الا يكون قضيتي ؟ » (ص : ٥ من « الكتاب ») . ويستمر نائحة بصورة تقطع أوصال القلب : « لا بد أن تكون الاشياء جميعا قضيته » ، وقد القيت على عاتقه « قضية الله ، وقضية الجنس البشري ، والحقيقة والحرية ، وفضلا عن ذلك قضية شعبه ، قضية أميره » ، وآلاف من القضايا الصالحة الاخرى . يا للرجل المسكين ! ان البورجوازيين الفرنسيين والانكليز يشكون من نقص الاسواق ، ومن الازمات الاقتصادية ، ومن الافلاسات في سوق الاوراق المالية ، ومن الاوضاع السياسية السائدة في هذا الحين ، الخ ؛ وان البورجوازي الصغير الالماني ، الذي لم يسهم بصورة فعالة في الحركة البورجوازية الا على صعيد الافكار وحدها ، والذي لم يفعل فيما عدا ذلك سوى عرض حياته على من يدفع أكثر ، يتوهم أن قضيته الخاصة وحدها هي « القضية العادلة » ، « قضية الحرية ، والحقيقة ، والجنس البشري » الخ .

ان صاحبنا معلم المدرسة الالماني يؤمن بكل سذاجة (١) بهذا الوهم لدى البورجوازي الصغير الالماني ، وينكب طوال ثلاث صفحات على تحليل أولي لجميع هذه القضايا الصالحة .

انه يستقصي « قضية الله » و « قضية الجنس البشري » (ص : ٦ و ٧) ويجد ان هاتين « قضيتان انانيتان بصورة محضة » ؛ وان كلا الله والجنس البشري لا يمثيان الا بمصالحهما ، وان « الحقيقة والحرية والانسانية والعدالة » « معنية بذواتها فقط من دوننا ، برفاهيتها فحسب من دون رفاهيتنا » ــ الامر الذي يستخلص منه أن جميع هؤلاء الاشخاص « هم اذن في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » . وان الامر ليبلغ به أن يحول هذه العبارات المثالية ــ الله ، الحقيقة ، الخ ــ الى بورجوازيين موسرين هم « في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » ، ويستمتعون « بانانية مربحة » . لكن فكرة هذا الامر تضايق هذا الاناني المقدس ، فيهتف : « وانا ؟ » .

---

(١) Tout Bonnement ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« **أنا** ، من جهتي ، أستخلص من هذا درسا فأفضل بعد الآن ان أصبح أنا نفسي أنانيا ، بدلا من الاستمرار في خدمة هؤلاء الأنانيين الكبار! » (ص-١٧).

وهكذا نرى اية حوافز نبيلة ترشد القديس ماكس في اعتناقه الانانية . ليست ميزات هذا العالم ، الكنوز التي يفسدها العفن والصدأ ، رأسمال اصحابه الاوحدين ، هي التي تصد النوم عن عينيه ، بل الكنز السماوي ، رساميل الله ، والحقيقة ، والحرية ، والجنس البشري ، الخ .

ولولا انه كان متوقعا منه أن يخدم مثل هذه القضايا الصالحة جميعا لما اكتشف قط ان له هو الآخر قضيته « الخاصة » ـ وبالتالي ما « اتخذ » « اي شيء » (يعني « الكتاب ») على انه أساس قضيته .

ولو ان القديس ماكس نظر بصورة اكثر تمعنا بعض الشيء الى هذه «القضايا» المتنوعة والى « أصحابها » ، يعني الله ، والجنس البشري ، والحقيقة ، لكان انتهى الى النتيجة المناقضة : ان الانانية ، المؤسسة على النمط الاناني لهؤلاء الاشخاص في العمل ، لا بد ان تكون وهمية بقدر هؤلاء الاشخاص انفسهم .

وبدلا من ذلك ، فان قديسنا يقرر ان يدخل في مباراة مع « الله » و « الحقيقة » ، وان يؤسس قضيته على ذاته ـ

« عليّ ، على هذه الانا نفسها التي هي ، بقدر الله تماما ، عدم كل شيء آخر ، أنا الذي أنا كلي ، أنا الذي أنا الاوحد ... أنا لست العدم بمعنى الفراغ ، **بل على النقيض من ذلك**، العدم الخلاق ، العدم الذي أنا نفسي ، بصفتي خالقا ، أخلق كل شيء انطلاقا منه » .

لقد كان في مقدور الاب الكنائسي المقدس ان يصوغ كذلك هذه الجملة الاخيرة كما يلي : انا كل شيء في فراغ اللغو ، « **بل على النقيض من ذلك** » : انا هو الخالق التافه ، الكل الذي انا نفسي ، بصفتي خالقا ، ابدع العدم انطلاقا منه .

ولسوف يتضح فيما بعد أي من هاتين القراءتين هي القراءة الصحيحة . ويكفينا هذا بشأن المقدمة .

ان « الكتاب » نفسه مقسم ، مثله مثل الكتاب القديم ، الى عهد قديم وعهد جديد ـ يعني الى التاريخ الاوحد للانسان (الناموس والانبياء) والتاريخ اللاانساني للاوحد (انجيل ملكوت الله) . والكتاب الاول هو التاريخ في اطار المنطق ، الكلمة المقيدة الى الماضي ؛ والكتاب الثاني هو المنطق في التاريخ ، الكلمة المحررة ، التي تناضل ضد الحاضر وتتغلب عليه بصورة ظافرة .

العهد القديم : الانسان

١ ـ كتاب التكوين ، او حيـاة إنسان

يتعلل القديس ماكس هنا بانه يكتب سيرة عدوه المميت، « الانسان » ، لا سيرة « **أوحد** » أو « فرد واقعي » . وانه ليتعثر من جراء ذلك في تناقضات مسلية .

وكما يليق بكل كتاب تكوين طبيعي . فان « حياة انسان » تبدأ **من البداية** (★)، مع « الطفل » . وكما يكشف لنا في الصفحة ١٣ . فان الطفل « من البداية يعيش حياة صراع ضد العالم بأسره ، فيقاوم كل شيء وكل شيء يقاومه » . « كلاهما يظلان عدوين » . لكن كلا منهما يضمر للآخر « الاعتبار والاحترام » ، و « هما في حالة تيقظ ابدا، **يبحثان عن نقاط الضعف** عند بعضهما بعضا» . وانه ليفسر لنا فيما بعد، في الصفحة ١٤ ، « اننا نسعى » ، بوصفنا اطفالا ، « الى سبر **أعماق الاشياء** اوالى اكتشاف ما يكمن خلفها ؛ و **بالتالي** » (ليس بدافع العداوة اذن) « فاننا **نترصد جميع نقاط الضعف** عندها » . (ان اصبع **تسيليغا** ، بائع الاسرار ، واضحة هنا) . وهكذا فإن **الطفل** يصبح منذ البداية **ميتافيزيائيا** يسعى الى سبر « **أعماق** الاشياء» .

ان هذا الطفل **المتامل** ، الذي « طبيعة الاشياء » أعز على قلبه من دماه ، ينجح احيانا في التغلب على « عالم الاشياء » ، فيستولي عليه ، ومن بعد يدخل طورا جديدا ، **سن المراهقة** ، حيث لا بد له ان يخوض « صراعا حياتيا شاقا » جديدا ، الصراع ضد العقل ، ذلك ان « أول اكتشاف ذاتي يسمى الروح » و : « نحن نتسامق فوق العالم ، نحن روح » (ص : ١٥) . ان وجهة نظر **المراهق** « وجهة نظر سماوية » ، فالطفل قد « تعلم » فحسب ، وهو « لم يتوقف عند قضايا منطقية او لاهوتية محضة»ـ **بالضبط كما** ان (الطفل) « بيلاطس » تجاوز على عجل السؤال « ما هي الحقيقة ؟ » (ص : ١٧) . ان المراهق « يحاول ان يتحكم في الافكار » ، فهو « يفهم الافكار ، **الروح** » و « يبحث عن الافكار » ؛ انه « يكرس نفسه لافكاره » (ص : ١٦) ، وهو يملك « أفكارا مطلقة ، يعني افكارا ليست **شيئا آخر سوى أفكار، أفكار منطقية** » . ان المراهق الذي « يتصرف » على هذا الغرار ، بدلا من ملاحقة الفتيات والاشياء الدنيوية الاخرى ، ليس سوى « شترنر » المراهق ، الطالب المراهق البرليني المجتهد ، المنشغل في المنطق الهيغلي والمحدق باعجاب في ميشليه العظيم . وانه ليقال بكل حق عن **هذا** المراهق ، في الصفحة ١٧ : « اخراج **الفكر**

★ ab ovo ، باللاتينية في النص الاصلي .

المحض الى النور وتكريس الذات له ــ في هذا تقوم **فرحة المراهقة** ، وان جميع صور عالم الفكر البراقة ــ الحقيقة ، الحرية ، الجنس البشري ، الانسان ، الخ ، ــ تشع على النفس المراهقة وتلهمها » .

ومن ثم فان هذا المراهق يرمي جانبا « الموضوع » ايضا كي « يعنى » «بافكاره» وحدها ؛ انه « يشمل تحت الاسم الحقير **للظاهر السطحية** كل ماليس بروحاني ، واذا هو مع ذلك تعلق بمثل هذه الظاهر ، مثلا عادات الطلاب ، الخ ، فذلك لا يحدث الا عندما ولانه **يكتشف** الروح فيها ، يعني حين تصبح **رموزا** بالنسبة اليه » (من ذا لا « يكتشف » شيليغا هنا ؟) . يا للمراهق البرليني الشجاع ! ان جلسات احتساء الجعة في الجمعيات الطلابية لم تكن بالنسبة اليه سوى « رمز » ، واذا هو سكر في كثير جدا من الاحيان حتى تدحرج تحت الطاولة ، فما ذلك الا حبا « بالرمز » . ومما لا ريب فيه انه كان يرغب كذلك ان « يكتشف الروح » هناك تحت الطاولة » ! ــ اما قدر ما يتمتع به هذا المراهق الطيب من فضيلة ، هو الذي كان في مقدور **إيوالد** العجوز ، الذي كتب مجلدين عن **« الشباب الفاضل »** ، ان يتخذه نموذجا له ، فهذا ما يتضح من الحقيقة التالية ايضا ، الا وهي انه « اطلع » على ما يلي (ص ١٥) : « يجب التخلي عن الاب والام ، واعتبار جميع السلطات الطبيعية محطمة » . فبالنسبة اليه ، « هو الانسان العقلاني ، لا وجود للعائلة على انها سلطة طبيعية ؛ انه ينكر ذويه ، واخوته ، واخواته ، الخ » . بيد أن هؤلاء جميعا يولدون من جديد « على انهم قوى **روحانية ، عقلانية** » ، وبفضل ذلك يوفق المراهق الصالح طاعة الوالدين والاحترام لهما مع وعيه الاخلاقي التاملي ، وتظل الاشياء جميعا كما كانت من قبل . وبالطريقة نفسها « قيل » في الوقت الحاضر (ص ١٥) : « يجب على المرء أن يطيع الله بالاحرى من البشر » . أجل، ان المراهق الصالح فدبلغ قنة الناقية في الصفحة ١٦ ، حيث « يقال في الوقت الحاضر » : « يجب على المرء ان يطيع ضميره الخاص بالاحرى من الله » . وان هذا الشعور الاخلاقي الرقيع يرفعه حتى فوق « العذارى المنتقمات » ، وحتى فوق « غضب بوزيدون »(٢٥) ــ انه لا يخشى شيئا قدر خشيته من ــ « ضميره » .

وإما اكتشف ان « الروح هو الجوهري » ، فانه لا يخاف بعد الآن النتائج التالية المحفوفة بالاخطار :

« **ومهما يكن من أمر** ، فاذا اعترف بالروح على انه الجوهري ، **فذلك** يشكل فارقا **بعد** ، حسبما يكون الروح فقيرا أم غنيا ، **وبالتالي** » (!) « فان **المرء** يجهد لان يصبح غنيا بالروح ؛ ان **الروح** يسعى **لان** يوسع حدوده ، وان يقيم ملكوته ، وهو ملكوت ليس من هذا العالم الذي انتصر

عليه للتو والحظة . **وبهذه الطريقة** يجهد الروح لان يكون الكل في الكل » [اية **طريقة** هي هذه ؟] « يعني **على الرغم** من انني روح ، فانا لست **مع ذلك** روحا كاملا **ويجب** علي » (؟ !) « قبل كل شيء ان انشد الروح الكامل » (ص : ١٧) .

« **ذلك** يشكل فارقا » ـ « ذلك » : ما هذا ؟ ما هو « ذلك » الذي يشكل **فارقا ؟** سوف نصادف في كثير من الاحيان « ذلك » العجيبة هذه عند رجلنا المقدس، وسوف يتبين عندئذ انها الاوحد من وجهة نظر **الجوهر** ، بماية المنطق « الاوحد »، وبهذه الصفة الهوية الحقيقية « للوجود » و « العدم » الهيغليين . وبالتالي فاننا سنلقي مسؤولية كل ما تفعله « ذلك » هذه او تقوله وتجترحه على عاتق قديسنا ، الذي علاقته بها هي علاقة خالقها . وقبل كل شيء ، فان « ذلك » هذه ، كما رأينا ، تشكل فارقا بين الفقير والغني . ولماذا ؟ لان « الروح اعترف به على انه الجوهري » . مسكينة « ذلك » ، التي ما كانت تتوصل قط بدون هذا الاعتراف الى ادراك الفارق بين الفقير والغني ! « وبالتالي فان **المرء** يجهد » ، الخ . « المرء » ! ان لدينا ههنا الشخص اللا شخصي الثاني الذي يعمل ، جنبا الى جنب مع « ذلك » التي كانت موضع البحث لتوها ، في خدمة شترنر ولا بد له ان ينجز اشد السخرات ارهاقا من اجله . واننا لنرى بوضوح هنا كيف اعتاد هذان الاثنان ان يتكاتفا . فما دامت « ذلك » تشكل فارقا فيما اذا كان الروح فقيرا ام غنيا ، فان « المرء » يجهد اذن (ايمكن لاي امرئ باستثناء خادم شترنر المخلص ان يتصور هذه الفكرة !) ـ **والمرء ، بالتالي** ، يجهد لان يصبح غنيا بالروح » . تعطي « ذلك » الاشارة ، وفي الحال ينضم « المرء » اليها باعلى صوته . ان تقسيم العمل ينفذ حسب القواعد الكلاسيكية.

وما دام « المرء يجهد لان يصبح **غنيا بالروح** » ، اذن « **فالروح** يرغب في ان يوسع حدوده ، في ان يقيم **ملكوته** » ، الخ . « والحال انه اذا » لم يكن ذلك كله متهافتا ، « فذلك يشكل فارقا بعد » حسبما « يريد المرء ان يصبح **غنيا بالروح** »، او ما اذا كان « **الروح** يرغب في ان يقيم ملكوته » . وحتى الآن **لم** يرغب **الروح** في اي شيء كان ، لم يمثل « **الروح** » بعد على انه **شخص** ـ كانت المسألة مسألة روح « المراهق » ، لا مسألة « **الروح** » في ذاته ، الروح بصفته **ذاتا** . بيد ان كاتبنا القديس يحتاج الآن روحا مختلفا عن روح المراهقة ، روحا غريبا ، وفي آخر الامر روحا قدسا ، يستطيع ان يضعه في تعارض مع الروح الاول . **الشعوذة** رقم ١ .

« وبهذه الطريقة يجهد الروح لان يصبح الكل في الكل » ، وهذه صيغة غامضة تفسر بعدئذ كما يلي : « على الرغم من انني روح ، فانا لست مع ذلك روحا كاملا **ويجب عليّ قبل كل شيء ان انشد الروح الكامل** » . والحال انه اذا كان القديس ماكس « روحا ناقصا » ، « فذلك يشكل فارقا » حسبما يتوجب عليه ان **ينشد**

« **اكمال** » **روحه** او ينشد « **الروح الكامل** » . لقد كان يعالج قبل اسطر قليلة الروح « **الفقير** » أو « **الغني** » عامة ــ وهذا فارق كمي ودنس ــ وهذا هو يتعامل على حين فرة مع الروح « الناقص » و « الكامل » ــ وهذا فارق كيفي وسري . ان السعي الى تطوير روح المرء الخاص يمكن ان يتحول الآن الى تشدان « **الروح** الكامــل » بواسطة « الروح الناقص » . ان شبح الروح القدس يجوس في الارجاء . **الشعوذة** رقـم ٢ .

ويستطرد الكاتب القديس :

« لكن بهذه الوسيلة » (يعني بتحويل الطموح الى « كمال » **روحي**، الى تشدان « الروح الكامل ») « فانني ، انا الذي وجدت نفسي لتوي بصفتي روحا ، افقد نفسي من جديد في الحال ، اذ انحني أمام الروح الكامــــل بصفته روحا ليس خاصتي ، بل **يتعالى** عليّ ، واحسّ بكل خوائي » (ص : ١٨)

ليس هذا شيئا سوى **تطوير** لاحق للشعوذة رقم ٢ . فبعدما **افترض** « الروح الكامل » على انه **كائن واقعي** ووضع في تعارض مع « الروح الناقص » ، يتضح أن « الروح الناقص » ، المراهق ، يحس « خواءه » بصورة اليمة حتى اعماق نفسه . ولنتــابع !

« حقا ان المسألة تتوقف على الروح ، **لكن** هل كل روح هو الروح الواقعي؟ ان الروح الواقعي والحقيقي هو المثل الاعلى للروح ، « الروح القدس » . ليس هو روحي أو روحك ، بل **على وجه الدقة** » (!) « روح مثالي ، روح من العالم الآخر ــ الله . ان الله روح » (ص : ١٨) .

ان الروح « **الكامل** » قد حول هنا الى الروح « الواقعي » ، وعلى الفور بعدئذ الى « الروح الواقعي والحقيقي » ؛ ويعرف هذا الروح الاخير بصورة أوثق على انه « المثل الاعلى للروح ، الروح القدس » ، الامر الذي تثبته الحقيقة التالية ، الا وهي انه « ليس روحي أو روحك ، بل على **وجه الدقة** روح مثالي ، روح من العالم الآخر ، الله » ! ان الروح الحقيقي هو **المثل الاعلى للروح** ، « على وجه الدقة » لانه روح **مثالي** ! انه الروح القدس « على وجه الدقة » لانه ــ الله . يا لها من «براعة فكرية»! ولنلاحظ ايضا بصورة عابرة أن « روحك » لم تطرح حتى الآن على بساط البحث مطلقــا . الشعوذة رقم ٣ .

وهكذا حين انشد ان اطور ، او كما يعبر القديس ماكس عن ذلك ، ان ابلــغ « الكمــال » في ثقافتي الرياضيــة ، فاني انشد اذن الرياضي « الكامل » ، يعنـي

الرياضي « الواقعي والحقيقي » ، « المثل الاعلى » للرياضي ، انشد الرياضي « القديس » الذي هو متميز مني ومنك (على الرغم من انك قد تكون في نظري الرياضي الكامل ، بالضبط كما كان استاذ الفلسفة الروح الكامل بالنسبة الى المراهق البرليني): « على العكس من ذلك ، فاني انشد على وجه الدقة [رياضيا] مثاليا ، من العالم الآخر » ، هو رياضي في السماوات ، « الله » . ان الله رياضي .

وينتهي القديس ماكس الى هذه النتائج العظيمة جميعا لان « ذلك يشكل فارقا حسبما يكون الروح فقيرا ام غنيا » ، يعني في اللغة الصريحة حسبما يكون المرء غنيا أم فقيرا بالروح ، وكذلك لان « مراهقه » اكتشف هذه الحقيقة المرموقة .

ويستطرد القديس ماكس في الصفحة ١٨ :

« ان ما يميز الرجل من المراهق انه يأخذ العالم كما هو » ، الخ .

وبنتيجة ذلك ، فاننا لا نعلم كيف ينتهي المراهق على حين غرة لان يأخذ العالم « كما هو » ، كما اننا لا نشاهد جدلينا القديس يتدبر امر الانتقال من المراهق الى الرجل ، بل كل ما نعلمه هو ان « ذلك » يجب ان تحقق هذه الخدمة و « تميز » المراهق من الرجل . لكن حتى « ذلك » هذه لا تكفي بحد ذاتها كي تحرك الشاحنة الثقيلة لهذه الافكار الفريدة . فبعد ان عمدت « ذلك » الى « تمييز الرجل من المراهق » ، فان الرجل يسقط من جديد في حالة المراهقة على اية حال ، ويأخذ في الانشغال مجددا « في الامور الروحانية وحدها » ، ولا يأخذ في الحركة حتى يسرع « المرء » الى مساعدته بجياد بديلة . « عندما يأخذ المرء في حب جسده الخاص ، الخ » (ص : ١٨) ، « عندئذ فقط » تتقدم الامور جميعا برفق من جديد ، ويكتشف الرجل أن له مصلحة شخصية وينتهي الى « اكتشاف ذاته مرة ثانية » . انه لا « يجد نفسه بصفته روحا » فحسب « ، على غرار المراهق ، « كي يفقد نفسه من جديد في الحال باستسلامه للروح العمومي » ، بل على العكس من ذلك يجد نفسه « من حيث هو روح يملك جسدا » (ص : ١٩) . وان هذا « الروح الذي يملك جسدا » ينتهي هو الآخر الى ان « يعني لا في روحه الخاص فحسب » (مثل المراهق) ، « بل في الارضاء الكلي ، في ارضاء الفرد بكامله » (عناية في ارضاء الفرد بكامله !) — انه ينتهي الى الاستمتاع « بنفسه ، وبجسده ، وبالحياة التي يعيش » . ان الالماني الذي هو « رجل » شترنر يصل على الدوام متأخرا جدا . لقد كان يستطيع ان يرى مئات من « المراهقين » المتأنقين يمشون الهوينى على طول شوارع باريس أو في شارع ريجنت في لندن ، من اولئك الذين لم يكتشفوا بعد ان لهم « روحا تملك جسدا » ، ومع ذلك فهم يستمتعون « بأنفسهم وبالحياة التي يعيشون » ، واهتمامهم الرئيسي ينصب على « ارضاء الفرد بكامله » .

ان هذا « الاكتشاف الذاتي » الثاني يملأ جدلينا القديس بحماسة بالغــــة بحيث ينسى دوره على حين غرة ويأخذ في التحدث لا عن **الانسان** ، بل عن **نفسه** ، ويكشف لنا أنه هو نفسه ، الاوحد ، هو « الانسان » ، وان « الانسان » = «الاوحد». وهــذه شعوذة جديــدة .

« كما أجد نفسي » (يجب ان نقرأ : « كما يجد المراهق نفسه ») « وراء **الاشياء** ، على انني **روح** ، كذلك يجب بالضرورة ان اجد نفسي ايضا في وقت لاحق » (يجب ان نقرأ : « **الرجل** يجب ان يجد نفسه ») « وراء **الافكار** ، بصفتي خالقها ومالكها . ففي مرحلة الارواح كانت الافكار ، على الرغم من كونها ذرية دماغي ، تسبقني أنا نفسي » (تسبق المراهق) ، وتموج حوالي مثل اوهام هذيانية وتلقي في نفسي اضطرابا عظيما ، مثل قوة راعبة . لقد اتخذت الافكار هيئة **جسدية** ، وكانت اشباحا مثل الله، والامبراطور ، والبابا ، والوطن الام ، الخ ؛ واذا دمرت هيئتها الجسديــة اعاود احتواءها في جسدي الخاص ، **واقول** : انا وحدي املك هيئـــة جسدية . واني لآخذ العالم من الآن فصاعدا كما هو بالنسبة الي ، على انه **لي** ، على انه **خاصتي** . اني انسب جميع الاشياء الى ذاتي » .

وهكذا فان الرجل ، الموحد ههنا مع « الاوحد » ، بعدما أعطى الفكر بادىء الامر وجودا جسديا ، يعني بعدما حولها الى اشباح ، يدمر الآن هذا الوجــود الجسدي من جديد ، وذلك باعادة احتوائها في جسده الخاص ، الذي يجعله مــن جراء ذلك جسد الاشباح . انه لا يقتنع بوجوده الجسدي الخاص الا بفعل هـذا الانكار للاشباح ، الامر الذي يبين الطبيعة الحقيقية لهذا الانشاء التجريــدي : جسمانية الرجل التي لا بد له أن « يخبر نفسه » بشأنها بادىء الامر كيما يؤمــن بها . بيد ان ما « يخبر نفسه به » لا « يقوله » بصورة صحيحة ايضا . وبما انــه لا يوجد في رأسه ، فيما عدا هذا الجسد « الاوحد » ، انواع متباينة من الاجسام المستقلة ، من النطف ، فانه يحول هذه الواقعة الى **« خرافة »** : **انا وحدي** املك هيئة جسدية . وهذه شعوذة اخرى .

وفضلا عن ذلك ، فان الرجل الذي حشا رأسه ، في ايام مراهقته ، بمختلف انواع السخف عن القوى والعلاقات القائمة ، مثلا الامبراطور ، والوطــن الام ، والدولة ، الخ ، ولم يعرفها في تصوره الا على اعتبارها « اوهامــه الهذيانيــة » الخاصة — **هذا الرجل ، وفقا للقديس ماكس ، يدمر حقا جميع هذه القوى** اذ يطرد من رأسه رأيه الخاطىء عنها . وعلى النقيض من ذلك ، فاما لا ينظر بعد الآن الى العالم من خلال منظار مخيلته الذي يشوه الامور ، فــلا بد له أن يفكر في البيئـــة

العملية لهذا العالم ، وان يعمل على معرفتها وعلى الاسترشاد بها . وحين يدعر الوجود المادي **الوهمي** الذي كان العالم يملكه بالنسبة اليه ، فانه يكتشف وجوده المادي الفعلي خارج مخيلته . ومع زوال **الوجود الجسدي** الشبحي للامبراطور ، فليس الامبراطور الموجود **جسديا** هو الذي يزول بالنسبة اليه ، بل **طابعه الشبحي** فقط ، وهو يستطيع اخيراً الآن أن يقدر قوته الفعلية في كل مداها . الشعوذة رقم ٣ [٢] .

ان المراهق الذي اصبح رجلا لا يتخذ موقفا نقديا حتى تجاه الفكر التي يتبناها الآخرون ايضا والمتداولة في صورة مقولات ، بل يتخذ الموقف النقدي حيال تلك الفكر التي هي « من صنع دماغه » فقط ، اي التي هي نسخة بسيطة ينقلها دماغه عن الآراء العامة بشأن الاشياء كما هي قائمة . وهكذا ، على سبيل المثال ، لا يحل حتى **مقولة** « الوطن الام » ، بل رأيه الشخصي فقط في هذه المقولة ، وبعد ذلك فان المقولة **الصالحة عموما** تظل باقية ، وحتى في مجال « الفكر الفلسفي » لا يبرح العمل في بدايته بعد . وعلى اية حال ، فانه يريد أن يحملنا على الاعتقاد بأنه دمر المقولة نفسها لانه دمر علاقته الشخصية المريحة التي كانت تربطه بها ــ مثلما اراد ان يحملنا على الاعتقاد قبل قليل بانه دمر سلطان الامبراطور باستغنائه عن تصوره الوهمي عنه . الشعوذة رقم ٤ .

ويستطرد القديس ماكس :

« وهكذا فاني آخذ العالم على أنه ما هو لي ، على انه عالمي ، على انه خاصتي » .

انه يأخذ العالم على انه ما هو له ، **يعني كما هو ملزم باخذه** ، وبذلك فهو قد **استملك العالم** ، جعله خاصته ــ وهي وسيلة للاستملاك من المؤكد ان احدا من الاقتصاديين لم يأت على ذكرها ، لكن « الكتاب » سوف يكشف لنا عن طريقتها ونجاحاتها بمزيد من التأكيد والترف . ولكن ما « يأخذه » في حقيقة الامر على انه له ويستملكه ليس هو « العالم » بل « الاوهام الهذيانية » التي يثيرها هذا العالم فيه . انه يأخذ العالم على انه تصوره عن العالم ، وبهذه الصفة فان العالم هو ملكيته المتصورة ، ملكية تصوره ؛ تصوره على انه ملكية ، ملكيته على انها تصور ، تصوره الخاص ، او تصوره من الملكية ، وهذا كله يعبر عنه في هذه الجملة الفريدة: « اني انسب جميع الاشياء الى ذاتي » .

فبعدما اعترف الرجل ، كما يقر القديس نفسه بذلك ، بان العالم لم يكن ماهولا الا بالاشباح ، لان المراهق قد راودته الرؤى ، فانه يجد نفسه ، بعدما زال

بالنسبة اليه **العالم الوهمي** الخاص بالمراهق ، في عالم **واقعي** ، مستقل عن اوهام المراهـــق .

وهكذا يجب ان نقرا اذن : وهكذا فاني آخذ العالم كما هو **بصورة مستقلـــة عن ذاتي** ، في **الشكل الذي يخص بـــه ذاتـــه** (ان « الرجل » نفســه « يأخـــذ » ـ انظر ص : ١٨ ـ « العالم كما هو » ، وليس كما يحبه ان يكون) . وآخذه قبـــل كل شيء على أنه لا ملكيتي (لم يكن ملكيتي حتى الآن الا في شكله الشبحي) : اني انسب ذاتي الى جميع الاشياء وبهذه الصفة وحدها انسب جميع الاشياء الى ذاتي .

« اذا انا ، كروح ، رفضت العالم الذي اكن اعمق الاحتقار له ، فاني اذن، كمالك ، ارفض الاشباح او الافكار في هوة بطلانها . ليس لها سلطان علي بعد الآن ، بالضبط كما ان اية « قوة ارضية » لا تملك سلطانا عـــلى الـــروح » (ص : ٢٠) .

نرى هنا ان المالك ، رجل شترنر ، يستملك في الحال Sine beneficio deliberandi atque inventraii (٦٦) ميراث المراهق الذي يتألف ، كما يقول هو نفســه ، من « **اوهام هذيانية** » و « اشباح » فقط . وانه ليتوهم انه ، في عملية التغير من طفل الى مراهق ، قد انتهى حقا من عالم الاشياء ، وفي عملية التغير من مراهق الى رجل قد انتهى حقا من عالم الروح ، وانه يملك الآن ، بوصفه رجلا ، العالم كله رهن اشارته وليس ثمة ما يقلقه على الاطلاق . واذا كان صحيحا انه ليس لاية قوة ارضية خارجـــة عنه ، كما يقول هو نفســه مكررا ثرثرة المراهق ، اية سلطة على الروح ، وبالتالي فالروح هو السلطة العليا على الارض ـ واذا كان صحيحا انه ، هو الرجل ، قـــد اخضع هذا الروح الكلي القدرة ـ أفليس هو اذن كلي القدرة تماما ؟ وانه لينسى أنه لم يدمر سوى الشكل الوهمي والشبحي الذي تتخذه افكار « الوطن الام » ، الخ ، في دماغ « المراهق » ، لكنه لم **يمس** بعد هذه الافكار بقدر ما تعبر عن العلاقات **الفعلية** . ولما كان في منأى عن الوصول الى التحكم في الافكار ـ فقد اصبح قادرا الآن فقط على الحصـــول **عليهـــا** .

« انه لواضح الآن ـ وتلك ستكون خاتمة حديثنا » (ص : ١٩٩) ان رجلنـــا القديس قد تابع حججه الواهية عن زمر الاعمار حتى الهدف المنشود والمقدر سلفا . وانه لينقل الينا النتيجة المحققة في عبارة هي ظل شبحي سوف نقارنه الآن بجسده المقصـــود .

العبارة **الفريدة** (ص : ٢٠)	مالك الظل المحرر المرافق
« ان الطفل ، بوصفه **واقعيا** ، قد ظل أسيرا **لاشياء هذا العالم** ، حتى نجح شيئا فشيئا في **اكتشاف الطبيعة الحقيقية** لهذه الاشياء بالذات . وكان المراهق **مثاليا** ، تلهمه الفكر ، حتى سما الى مرتبة الرجل ، هذا الاناني ، الذي يتصرف بالاشياء والفكر كما يحلو له ويضع مصلحته الشخصية فوق جميع الامور . واخيرا الشيخ ؟ اذا ما اصبحت شيخا فسوف يحين الاوان للحديث عنه » .	كان الطفل ، فعليا ، أسيراً **لعالم اشيائه** ، حتى نجح **شيئا فشيئا** (كي نستخدم تعبيراً احتياليا عن التطور) في تجاوز **هذه الاشياء بالذات** . وكان المراهق **خياليا** ، طائشا من جراء حماسته المفرطة ، حتى أعيد الى أسفل من قبل هذا الرجل ، **البورجوازي الاناني** ، الذي تتصرف به الاشياء والفكر كما يحلو لها ، لان مصلحته الشخصية تضع جميع الامور فوقه . واخيرا الشيخ ؟ — « ما لي ولك ، يا امرأة ؟ »

وهكذا فان هذا التاريخ عن « حياة انسان » يرجع — « وتلك ستكون خاتمة حديثنا » — الى ما يلي :

١ — يعتبر شترنر مراحل الحياة المتباينة على انها مجرد «اكتشافات ذاتية» للفرد ، وهذه « الاكتشافات الذاتية » ترتد ابدا الى علاقة معينة للوعي . وهكذا فان حياة الفرد هنا هي الفوارق في درجة **وعيه** ، ومن المؤكد أن التبدلات الفيزيولوجية والاجتماعية التي يتعرض لها الافراد والتي تنتج درجات الوعي المختلفة لا تعني شترنر على الاطلاق . وبالتالي فعنده ان الطفل والمراهق والرجل يجدون على الدوام العالم جاهزا ، قياسا على الطريقة التي « اكتشفوا » بها « أنفسهم » ؛ ولا يفعلون اي شيء على الاطلاق ليخلصوا الى مصادفة اي شيء موجود . واما علاقة **الوعي بالذات** ، فانها لم تدرك هي الاخرى بصورة **صحيحة** ، بل بصورة مغلوطة فحسب ، في الشكل التأملي وحده . ولذا كان موقف جميع هذه الاشكال من العالم فلسفيا ايضا — « **واقعيا** عند الطفل »، «**مثاليا** عند المراهق » ، وان الرجل لهو الوحدة السالبة لكليهما ، على اعتباره سلبية مطلقة ، كما يتبين من العبارة الختامية الآنفة الذكر . وهكذا يماط اللثام عن سر « حياة انسان » ، فيتضح الآن ان « **الطفل** » لم يكن سوى تنكر **للواقعية** » ، **وان « المراهق »** لم يكن سوى تنكر « **للمثالية** » ، وان « **الرجل** » لم يكن سوى محاولة من اجل **حل هذا التناقض الفلسفي** . وليس هذا

الحل ، هذه « السلبية المطلقة » ، ممكنا – كما يتبين منذ الآن – الا لان الرجل يتبنى بصورة عمياء أوهام الطفل والمراهق على حد سواء ، متوهما انه بذلك قد سيطر على عالم الاشياء وعلى عالم الروح .

٢ – ما دام القديس ماكس لا يعير انتباها « لحياة » الفرد الفيزيولوجية والاجتماعية ، اذ لا يقول شيئا البتة عن « الحياة » بكل بساطة ، فانه يصرف الانتباه – مخلصا بذلك لنفسه – عن العصور التاريخية ، والقوميات ، والطبقات ، الخ ، او يعمد – وهذا يعود الى الشيء ذاته – الى تضخيم الوعي السائد للطبقة الاقرب اليه في بيئته المباشرة حتى يجعل منه الوعي الطبيعي « لحياة انسان » . وكيما يرتفع فوق هذا التفكير الضيق لعلم المدرسة المحدود ، فانه لا يحتاج لاكثر من مقارنة « مراهقه » مع أول بقال مراهق يصادفه ، مع عامل مراهق في مصنع انكليزي او مراهق من اميركا الشمالية ، كي لا نأتي على ذكر الكيرجيين المراهقين .

٣ – ولا يكتفي صاحبنا القديس في سذاجته الهائلة – وذلك هو الروح الذي يتغلغل في كل كتابه – بأن يعير مراهقه ايمانا أعمى بطفله، ورجله نفس الايمان بمراهقه. إنه يخلط هو نفسه ، دون أن يلاحظ ذلك ، الاوهام التي يعلكها أو يزعم امتلاكها بعض « المراهقين » ، و « الرجال » ، الخ ، عن انفسهم مع « حياة » ، مع واقع هؤلاء المراهقين والرجال المتيسين حتى درجة عالية .

٤ – ان نموذج كل هذه الحجج الواهية عن زمر الاعمار قد وصف من قبل في القسم الثالث من كتاب هيغل الموسوعة (٦٧) وفي « تحولات متنوعة » في مواضع اخرى عند هيغل ايضا . ومن الطبيعي انه لا بد للقديس ماكس ، الذي يلاحق اغراضه « الخاصة » ، من أن يعمد الى بعض « التحولات » هنا ايضا . فحيثما يقيم هيغل مثلا اعتبارا كبيرا للعالم التجريبي بحيث يصور المواطن الالماني على انه عبد العالم من حوله ، لا بد لشترنر ان يجعل منه سيد هذا العالم ، الامر الذي لم يبلغه حتى في المخيلة . وكذلك يزعم القديس ماكس أنه لم يتحدث عن الشيخ لاسباب تجريبية ؛ انه يريد على حد قوله أن ينتظر حتى يصبح هو نفسه شيخا (وبالتالي فان « حياة انسان » = حياة انسانه الاوحد هنا) . وان هيغل ينشيء بكل نشاط اعمار الحياة الاربعة لانه يرى أن الانكار يفرض نفسه في شكل مزدوج في العالم الواقعي ، كقمر وكمذنب (انظر فلسفة الطبيعة (٦٩) لهيغل) ، وبالتالي فان الرباعية هنا تحل محل الثلاثية . وان أصالة شترنر الوحيدة لتقوم في صهر القمر والمذنب ، الامر الذي يتيح له ان يحذف الشيخ البائس من « حياة انسان ». وان السبب في هذه الشعوذة سوف يتضح لنا عندما ندرس بصورة منفصلة بنيـة التاريخ الاوحد للانسان .

٢ ـ اقتصاد العهد القديم

لا بد هنا أن نترك ، لبرهة ، كتاب « الناموس » كي ننتقل الى كتاب « الانبياء »، مميطين اللثام منذ الآن عن سر الاقتصاد المنزلي الاوحد في السماء وعلى الارض . ومنذ العهد القديم ــ حيث الناموس ، الانسان ، لا يبرح معلم مدرسة مكلفا بالاوحد (أهل غلاطية ، ٣ - ٢٤) ــ يتبع تاريخ مملكة الاوحد خطة حكيمة مقررة منذ الازل. لقد قدر كل شيء واعطيت الاوامر بصورة مسبقة كيما يستطيع الاوحد ان يظهر في العالم ، عندما يحين الوقت ، ليفتدي الناس القديسين بتحريرهم من قداستهم .

ولذا فان الكتاب الاول ، « حياة انسان » ، قد سمي كذلك كتاب التكوين ، لانه يتضمن بصورة مصغرة كل الاقتصاد الاوحد ، ولانه يعطينا نموذجا عن كل التطور اللاحق حتى اللحظة التي يحين فيها الاوان والتي تحل فيها نهاية العالم . ان هذا التاريخ الاوحد بكامله يدور حول ثلاث مراحل : الطفل ، والمراهق ، والرجل ، الذين يعودون دون انقطاع « في تحولات متنوعة » وفي صورة دوائر متزايدة الاتساع ابدا حتى الاوان الذي ينحل فيه كل تاريخ عالم الاشياء وعالم الروح في هذه العناصر الثلاثة : « الطفل والمراهق والرجل » . ولن نصادف في أي مكان سوى التنكرات المختلفة « للطفل والمراهق والرجل » ، بالضبط كما اكتشفنا من قبل أنهم عبارة عن ثلاث مقولات متنكرة .

تحدثنا اعلاه عن التصور الفلسفي الالماني للتاريخ . واننا لنجد ههنا ، في القديس ماكس ، مثالا لامعا عليه . ان الفكرة التأملية ، التصور التجريدي ، تصبح القوة المحركة في التاريخ ، بحيث يرتد التاريخ الى مجرد تاريخ الفلسفة . وفضلا عن ذلك ، فان هذا التاريخ الاخير نفسه لا يتصور كما قد جرى فعلا ، وفقا للمصادر المتوفرة ــ واقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية ــ بل كما تصوره الفلاسفة الالمان المحدثون ، وعلى الاخص هيغل وفيورباخ . ولا يحتفظ حتى من هذه العروض نفسها الا بالعناصر التي يمكن تكييفها مع الهدف المعين والتي يزود التقليد قديسنا بها . وهكذا يصبح التاريخ مجرد تاريخ الافكار كما تصنعها المخيلة ، تاريخ أرواح وأشباح ، في حين أن التاريخ التجريبي والفعلي الذي يشكل اساس ذلك التاريخ الشبحي لا يستخدم الا من اجل توفير الاجسام لتلك الاشباح ؛ فمنه تستعار الاسماء المطلوبة من اجل إلباس هذه الاشباح بمظهر الواقع . وعلى أي حال ، فان قديسنا ، في سياق هذه التجربة ، كثيرا ما ينسى دوره ويكتب قصصا عن الاشباح دونما قناع على الاطلاق .

واننا لنجد عنده هذه الطريقة في صنع التاريخ في شكلها الاعظم بساطة والاكثر سذاجة والاكثر كلاسيكية . انه يشيد التاريخ كله على هذه المقولات الثلاث : الواقعية والمثالية والسلبية المطلقة على أنها وحدة الاثنتين (وقد عمدت هنا باسم « الانانية ») — وقد سبق لنا الالتقاء بها في صورة الطفل والمراهق والرجل — مزوقا اياها بلافتات تاريخية متنوعة ؛ وانها لتشكل ، مع حاشيتها المتواضعة من المقولات الملحقة ، مضمون جميع الاطوار شبه التاريخية الوهمية التي يعرضها لنا ، والتي تشكل التاريخ بالنسبة اليه . وان القديس ماكس ليقدم لنا ههنا مرة أخرى برهانا على سذاجته غير المحدودة ، اذ يدفع الى حدودقصوى أعظم من أي من سابقيه الايمان بالمضمون التأملي للتاريخ ، المعد من قبل الفلاسفة الالمان . وهكذا فان سر هذا الانشاء المهيب والشاق للتاريخ هو التمكين من ايجاد سلسلة فخمة من الاسماء الرنانة لثلاث مقولات قد ابتذلت جدا بحيث لا تجرؤ بعد الآن على الظهور علنا بأسمائها الخاصة . ولقد كان في مقدور مؤلفنا الممسوح بالزيت أن ينتقل بسهولة من « الانسان » (ص : ٢٠) الى « الذات » (ص : ٢٠١) ، او حتى الى « الاوحد » (ص : ٤٨٥) ؛ لكن مثل هذا الانتقال سيكون اذن امرا بالغ البساطة ، والاكثر من ذلك أن المزاحمة الشديدة القائمة بين الانصار الالمان للتأمل الفلسفي تفرض على كل مزاحم جديد أن ينفخ في البوق معلنا عن بضاعته .

ان « طاقة التطور الحقيقي » : كي نستخدم كلمات **الدكتور غراجيانو** ، « تجري بعزيد من العنف » في « التحولات » التالية :

الاســاس :

١ — الواقعيــة .

٢ — المثاليــة .

٣ — الوحدة السالبة لكلتيهما . « الانسان » (ص : ٤٨٥) .

التسميــة الاولــى :

١ — **الطفل** ، رهن بالاشياء (الواقعية) .

٢ — **المراهق** ، رهن بالافكار (المثاليــة) .

٣ — **الرجل** ، (على أنه الوحدة السالبة) .

التعبير الايجابي : مالك الافكار والاشياء التعبير السلبي : طليق من الافكار والاشياء	(الانانيــة)

التسمية التاريخية الثانية :

١ ـ **الزنجي** (الواقعية ، الطفل) .

٢ ـ **المغولي** (المثالية ، المراهق) .

٣ ـ **القوزاقي** (الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، الرجل) .

التسمية الثالثة الاعم :

١ ـ الاناني الواقعي (الاناني بالمعنى العادي) ـ الطفل ، الزنجي .

٢ ـ الاناني المثالي (المضحي بالذات) ـ المراهق ، المغولي .

٣ ـ الاناني الحقيقي (الاوحد) ـ الرجل ، القوزاقي .

التسمية التاريخية الرابعة : تكرار المراحل السابقة ضمن مقولة القوزاقي .

١ ـ **الاقدمون.** القوزاقيون من النمط الزنجي ـ رجال صبيانيون ـ وثنيون ـ رهن بالاشياء ـ واقعيون ـ العالم .

الانتقال (الطفل الذي أدرك « اشياء هذا العالم ») : الصوفيون ، الشاكون ، الخ .

٢ ـ **المحدثون.** القوزاقيون من النمط المغولي ـ رجال مراهقون ـ مسيحيون ـ رهن بالافكار ـ مثاليون ـ الروح .

١ ـ تاريخ الارواح النقي (آ) . المسيحية من حيث هي روح « الروح » .

٢ ـ تاريخ الارواح الدنس . الروح في علاقته مع الآخرين ـ « الممسوسون » .

آ ـ تاريخ الارواح الدنس بنقاء .

(آ) **الاطياف** ، الشبح ، الروح في الحالة الزنجانية ، من حيث هو روح مشيىء وشيء روحي ـ الماهية الموضوعية بالنسبة الى المسيحي ، الروح من حيث هو طفل .

(آ) في الاصل الالماني Geistergeschichte ، يعني « قصة الشبح » (Geister تعني الاشباح او الارواح ، و Geschichte تعني القصة او التاريخ) . وترجمها هنا على اي حال على انها « تاريخ الارواح » ، لان هذا يوضح الارتباط بالكلمات السابقة لها واللاحقة بها .

(ب) الثروة ، الفكرة الثابتة ، الروح في الحالة المغولية ، في الحالة الروحية في الروح ، تحديد في الوعي ، الماهية المتصورة في المسيحي ــ الروح من حيث هو مراهق .

ب ــ تاريخ الارواح الدنس بدنس (التاريخي) .

(آ) الكاثوليكية ــ العصور الوسيطة (الزنجي ، الطفل ، الواقعية ، الخ)

(ب) البروتستانتية ــ الازمان الحديثة في الزمن الحديث ــ (المغولي ، المراهق ، المثالية ، الخ) .

ويمكن اجراء تقسيمات ثانوية أخرى في اطار البروتستانتية ، مثال ذلــك :

(A) الفلسفة الانكليزية ــ الواقعية ، الطفل ، الزنجي .

(B) الفلسفة الالمانية ــ المثالية ، المراهق ، المغولي .

جـ ــ التراتب ــ الوحدة السالبة لكليهما ضمن وجهة النظر المغولية ــ القوزاقية . ومثل هذه الوحدة تظهر حيث تتحول العلاقات التاريخية الى علاقات قائمة فعليا او حيث تمثل النقائض على انها متواجدة . وبالتالي فان لدينا ههنا مرحلتين متواجدتيــن :

(آ) ((الاميون)) (الاشرار ، البورجوازيــون ، الانانيــون ، بالمعنى العـــادي للكلمة) = الزنوج ، الاطفال ، الكاثوليكيون ، الواقعيون ، الخ .

(ب) ((المثقفون)) (الصالحون ، المواطنون ، الغيريون ، الكهنة ، الخ) = المغوليون ، المراهقون ، البروتستانتيون ، المثاليون .

وتتواجد كلتا هاتين المرحلتين ، الامر الذي يترتب عليه « بكل سهولة » ان « المثقفين » يسودون « الاميين » ــ وهذا هو التراتب . وفي سياق التطور التاريخي

يصبح الاميون غير الهيغليين

ويصبح المثقفون الهيغليين ، ★

الامر الذي يترتب عليه ان الهيغليين يسودون غير الهيغليين . وبهذه الطريقة يقلب شترنر التصور التأملي لسيطرة الفكرة التأملية في التاريخ الى تصور سيطرة الفلاسفة التأمليين انفسهم . وأن تصور التاريخ كما كان يدين به حتى ذلك الحين ــ

★ « ان الشامان والفيلسوف التأملي يرمزان الى النقطة الدنيا والنقطة العليا في سلم الانسان الباطن ، المغولي » (ص : ٤٥٥) .

سيادة الفكرة ـ يتحول في هذا « التراتب » الى علاقة واقعية قائمة فعليا ، الا وهي السيطرة العالمية للايديولوجيين . ويبين هذا الى اي مدى غاص شترنر في التأمل . وان هذه السيطرة للفلاسفة والايديولوجيين تنتهي اخيرا ، « ذلك أن الاوان حان » لها ، الى التسميات التاليـة :

(آ) **الليبرالية السياسية** ، رهن بالاشياء ، مستقلة عن الاشخاص ـ الواقعية ، الطفل ، الزنجي ، الانسان القديم ، المرحلة الشبحية ، الكاثوليكية ، «الامي» ، بدون سـيد .

(ب) **الليبرالية الاجتماعية** ، مستقلة عن الاشياء ، رهن بالروح ، بلا موضوع ـ المثالية ، المراهق ، المغولي ، الانسان الحديث ، النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، بـدون ملكيـة .

(ج) **الليبرالية الانسانية** : بدون سيد وبدون ملكية ، وبنتيجة ذلك بدون إله ، ذلك أن الله هو في الوقت ذاته السيد الاسمى والخير الاسمى ، التراتب ـ الوحدة السالبة في مجال الليبرالية ، وبهذه الصفة السيطرة على عالم الاشياء والافكار ؛ وفي الوقت ذاته الاناني الكامل في تجاوز★ الانانية ـ وان انجاز التراتب يشكل في الوقت ذاته الـ **انتقال** (المراهق الـذي ادرك عالم الفكر) الى

٣ ـ الـ ((**أنا**)) ـ يعني المسيحي الكامل ، الانسان الكامل ، القوزاقي والاناني الحق ؛ وكما أن المسيحي اصبح الروح بفعل تجاوز العالم القديم ، كذلك تصبح الأنا جسمانية بفعل دمار مملكة الارواح ، بقطانها ، Sine Beneficio Deliberandi Atque Inventarii ، ميزات المثالية ، المراهق المغولي ، الانسان الحديث ، المسيحي ، الممسوس ، صاحب النزوة ، البروتستانتي ، « المثقف » ، الهيغلي والليبرالي الانسي .

حاشية : ١ ـ « احيانا » يمكن كذلك أن « نحشر بصورة عرضية » ، عندما تسنح الفرصة ، « المقولات الفيورباخية وغيرها ، مثل الفهم ، والقلب ، الخ ، وذلك لتقوية بريق هذه اللوحة ولاحداث تأثيرات جديدة . ولا حاجة الى القول أن هذه التأثيرات الجديدة لا تعدو كونها هي الاخرى تنكرات جديدة للمثالية والواقعية الحاضرتين ابـدا .

★ نترجم بكلمة « تجاوز » العبارة الهيغلية Aufhebung التي تعني التجاوز مع الالغاء .

٢ ــ أن القديس ماكس الورع والساذج (وبعبارة أخرى جاك الغفل(٦٩))، لا يملك شيئا واقعيا ودنيويا يقوله عن التاريخ الدنيوي ، عن التاريخ الواقعي ، سوى انه يعارضه دائما تحت اسم « الطبيعة » ، و « عالم الاشياء » ، و « عالم الطفل » ، بالوعي ؛ ذلك انه يتصور التاريخ من حيث هو موضوع تأمل بالنسبة الى هذا الوعي ، من حيث هو عالم لا يبرح موجودا في ظلمة صوفية ، على الرغم من تعرضه المتواصل للدمار ، كيما يعاود الظهور في أول فرصة سانحة ؛ انه لمن الارجح انه لما كان الاطفال والزنوج يستمرون في البقاء ، فان عالمهم أيضا ، عالم الاشياء المزعوم ، يستمر « بكل سهولة » في البقاء . وفيما يتعلق بالانشاءات التاريخية وغير التاريخية من هذا النمط ، كتب هيغل العجوز الطيب بشأن شيلنغ ــ نموذج جميع المنشئين ــ ما يجب أن يقال في هذه المناسبة :

« ليس استعمال اداة هذه الصورية الرتيبة بأصعب من استعمال ملون رسام ليس عليه سوى لونين ، مثلا الاسود » (« الواقعي ، الطفولي ، الزنجي ، الخ) « والاصفر » (آ) (المثالي ، المراهق ، المغولي ، الخ) « كيما يستخدم اللون الاول من أجل رسم سطح حين يكون المطلوب امرا تاريخيا » (« عالم الاشياء ») و « اللون الثاني حين يتطلب الامر مشهدا طبيعيا » (« السماء » ، الروح ، القداسة ، الخ) (علم الظواهر ، ص : ٣٩) .

وان « للوعي العادي » انشاءات من هذا النوع هي موضع السخرية بصورة أرهف في الاغنية التالية :

ارسل السيد خادمه حنا
كي يحصد الشعير ،
لكن حنا لم يحصد الشعير
ولم يرجع الى البيت .

عندئذ ارسل السيد كلبه
كي يعض حنا ،
لكن الكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير ،
ولم يرجعا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد العصا

(آ) يتحدث هيغل عن الاحمر والاخضر .

كي تضرب الكلب ،
لكن العصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير .
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ أرسل السيد النار
كي تحرق العصا ،
لكن النار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد المياه
كي تطفىء النار ،
لكن المياه لم تطفىء النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد الثور
كي يشرب المياه ،
لكن الثور لم يشرب المياه
والمياه لم تطفىء النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد الجزار
كي يذبح الثـور ،
لكن الجزار لم يذبح الثور
والثور لم يشرب الميـاه .
والمياه لم تطفيء النـار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد الجلاد
كي يشنق الجزار ،
وشنق الجلاد الجزار
وذبح الجزار الثور
وشرب الثور المياه
واطفات المياه النـار
واحرقت النـار العصا
وضربت العصا الكلب
وعض الكلب حنـا
وحصد حنا الشعير
ورجعوا جميعا الى البيت (٧٠) .

ولسوف نرى الآن بأية « براعة فكرية » وبأية طريقة تلميذية ينفذ جالك المغفل هـذا المخطـط .

٣ ـ الاقنـوم

كان يجب في الحقيقة ان نبدأ هنا بالزنوج ؛ لكن القديس ماكس ، الذي جلس بصورة لا ريبة فيها في « مجلس الحرس » في حكمته التي لا يسـبر غورها ، لا يدفـع بالزنوج الى خشبة المسرح الا في وقت لاحق ، وحتى وقتئذ « دون أن يزعم معالجـة الموضوع بعمق وصلابة » . وبالتالي ، فاذا نحن جعلنا الفلسفة الاغريقية تتقـدم

على العصر الزنجي ، يعني قبل حملات سيسوستريس(٧١) وحملة نابليون على مصر ، فذلك لاننا واثقون من ان مؤلفنا القديس قد رتب الاشياء جميعا بحكمة .

« فلنلق اذن نظرة على نشاطات » قدماء شترنر .

« يقول فيورباخ : « كان العالم حقيقة بالنسبة الى الاقدمين » ؛ لكنه ينسى ان يضيف هذا التحديد الهام : حقيقة جربوا ان يتغلغلوا وراء لاحقيقتها ، وقد انتهوا بالفعل الى اكتشافها » (ص : ٢٢) .

« بالنسبة الى الاقدمين » ، كان **((عالمهم))** (لا **العالم**) « حقيقة » — وهذه صيغة لا تقرر بالطبع اية حقيقة عن العالم القديم ، بل تقرر فقط أن موقف الاقدمين حيال عالمهم قد كان موقفا غير مسيحي . وحالما تغلغلت **اللا حقيقة** في عالمهم (يعني حالما تفسخ هذا العالم نفسه نتيجة النزاعات العملية — ولقد كان البرهان على هذا التطور المادي في الممارسة الشيء الوحيد اللائق بالاهتمام) ، حاول الفلاسفة القدماء ان يتغلغلوا وراء عالم الحقيقة أو حقيقة عالمهم ، وعندئذ وجدوا بالطبع ان هذا العالم قد انقطع عن كونه حقيقيا . ولقد كان بحثهم بالذات علامة على الانهيار الباطن لهذا العالم . ويجعل جاك المغفل من العلاقة الايديولوجية السبب المادي لذلك الانهيار ، ويوصفه ابا كنائسيا المانيا يقدم العالم القديم كما لو كان هو نفسه ينشد انكاره الخاص ، المسيحية . ولم يكن له مناص من أن يحمل العالم القديم على اتخاذ هذا الموقف ، لان الاقدمين « اطفال » يحاولون التغلغل ما وراء « عالم الاشياء » . وان جاك المغفل يستطيع بالطبع « دونما مزيد من الصعوبة » ، اذ يستعيض عن العالم القديم بالوعي الذي حققه البشر في وقت لاحق عن هذا العالم ، أن يقفز في وثبة واحدة من العالم القديم المادي الى عالم الدين ، الى المسيحية . وان « كلمة الله » لتنبثق الآن من نورها تعارض العالم الواقعي للازمان القديمة ؛ وينبثق المسيحي المتصور على انه الشاك الحديث يعارض الانسان القديم المتصور على انه فيلسوف . ان مسيحيه « لا يستطيع قط أن يقتنع ببطلان كلمة الله » ؛ وبما انه لا يستطيع الاقتناع بذلك فانه « يؤمن » « بحقيقتها الابدية والراسخة » (ص : ٢٢) . وكما ان انسان شترنر القديم قديم لانه غير المسيحي ، لم يصبح مسيحيا بعد ، أو مسيحي مستتر ، كذلك مسيحيه البدائي مسيحي لانه غير الملحد ، لم يصبح ملحدا بعد ، أو ملحد مستتر . وهكذا ففي رأي شترنر ان الاقدمين انكار المسيحية ، والمسيحيين البدائيين انكار الالحاد الحديث ، وليس العكس من ذلك . ان جاك المغفل ، مثله كمثل جميع الفلاسفة التأمليين من اشباهه ، يقبض على الاشياء جميعا من ذيلها الفلسفي . واليكم بعض الامثلة الاخرى عن هذه السذاجة الصبيانية :

« لا يستطيع المسيحي الا ان يشعر انه « غريب على الارض » (**الرسالة الى العبرانيين** ، ١١ ، ١٣) (ص : ٢٣) .

وعلى النقيض من ذلك ، فان اولئك الذين كانوا غرباء على الارض (ولاسباب طبيعية حتى الدرجة القصوى ، مثلا التمركز المطلق للثروات في كل الامبراطورية الرومانية الخ ، الخ) ما كانوا يستطيعون الا ان يشعروا انهم مسيحيون . فليست مسيحيتهم هي التي جعلتهم مشردين ، بل تشردهم هو الذي جعلهم مسيحيين . وفي الصفحة ذاتها يقفز الاب القديس باستقامةمن مسرحية **انتيغونا** لسوفوكليس والطابع القدسي الذي يتخذه دفن الموتى ، وهو ما يقرر المسرحية ، الى **انجيل القديس متى** ، ٨ ، ٢٢ (دعوا الموتى يدفنوا موتاهم) ، بينما يحتاط هيغل في **علم الظواهر** بحيث ينتقل بصورة تدريجية من **انتيغونا** ، الخ ، الى الامبراطورية الرومانية . ولقد كان في مقدور القديس ماكس ان ينتقل بمثل ذلك اليسر ، دفعة واحدة ، الى العصور الوسيطة ، ومع هيغل أن يعارض الصليبيين بنفس هذه الكلمة من الكتاب المقدس، او ايضا ـ كي يبرهن على الاصالة ـ ان يقيم توازيا بين دفن بولينيسوس من قبل انتيغونا ونقل رفات نابليون من جزيرة القديسة هيلانة الى باريس .

ونقرا بعد قليل :

« في المسيحية توصف الحقيقة الحرام للروابط العائلية » (المصنفة في الصفحة ٢٢ في عداد « حقائق » الاقدمين) « على انها لا حقيقة يجب التخلص منها باسرع ما يمكن (**انجيل مرقص** ، ١٠ ، ٢٥) ، وكذلك في جميع الامـور » (ص : ٢٣) .

ان هذه العبارة ، التي قلب بها الواقع من جديد راسا على عقب ، يجب أن تقوّم كما يلي : ان اللا حقيقة الفعلية للروابط العائلية (انظر بهذا الشـأن ، بين العديد من الاشياء الاخرى ، الوثائق المتوفرة بعد للتشريع الروماني قبل الكنسي) توصف في المسيحية على أنها حقيقة حرام ، « وكذلك في جميع الامور » .

ان هذه الوثيقة تبين لنا اذن بصورة بالغة الغزارة كيف ان جاك المغفل ، الـذي يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من التاريخ التجريبي ، يوقف الحقائق علـى رؤوسها ، ويجعل من التاريخ المادي نتاجا لتاريخ الافكار ، « وكذلك في جميع الامور ». فمنذ البداية نطلع فقط على الموقف المزعوم للاقدمين حيال عالمهم ؛ انهم يلجملون ، بوصفهم عقائديين ، في تعارض مع عالمهم الخاص ، العالم القديم ، بدلا من اظهـار كيف خلقوا عالمهم الخاص ؛ ان مدار البحث اذن علاقة الوعي بالموضوع ، بالحقيقة ، من دون اي شيء آخر ؛ وبالتالي العلاقة الفلسفية للاقدمين بعالمهم ـ فبدلا مـن التاريخ القديم لدينا تاريخ الفلسفة القديمة ، والاكثر من ذلك انها مجرد الفكرة التي يصنعها هنه القديس ماكس وفقا لهيغل وفيورباخ .

وهكذا فان تاريخ اليونان ، بما فيه عصر بريكليس ، يرجع الى صراع بين تجريدات : العقل ، الروح ، القلب ، الوجود الارضي ، الخ . هؤلاء هم الفرقاء المتجابهون في اليونان ، وفي هذا العالم الشبحي الذي يقدم على أنه العالم الاغريقي « يفعل » كذلك أشخاص مجازيون ، السيدة طهارة القلب مثلا ، وتجد صور صوفية مثل بيلاطس (الذي يجب الا يفتقد قط حيث يكون ثمة اطفال) مكانا بصورة جدية تماما جنبا الى جنب مع تيمون الفيليوسي .

وبعد ان يقدم لنا القديس ماكس بعض الكشوف المذهلة عن السفسطائيين وسقراط ، يقفز في الحال الى الشكاكين . وانه ليكتشف فيهم الفلاسفة الذين أكملوا العمل الذي باشره سقراط . وهكذا فان فلسفة الاغريق الايجابية التي تعقب السفسطائيين وسقراط مباشرة ، وبصورة خاصة العلم الموسوعي لارسطو ، لا وجود لها على الاطلاق بالنسبة الى جاك المغفل . انه يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من الفلاسفة الاسبقين ويتعجل الانتقال الى « المحدثين » ، واجدا هذا الانتقال عند الشاكين ، والرواقيين ، والابيقوريين . فلنر ما في جعبة الاب القديس من خبايا يكشفها عنهم .

« يريد الرواقيون ان يحققوا المثل الاعلى للرجل الحكيم ... الرجل الذي يعرف فن الحياة ... ويجعلون هذا المثل الاعلى في ازدراء العالم ، في حياة بلون تطور حي [...] ، بدون تعامل ودي مع العالم ، يعني حياة العزلة [...] وليس الحياة مع العالم ؛ ان الرواقي وحده يحيا ، وكل شيء آخر ميت بالنسبة اليه . وبالمقابل ، فان الابيقوريين يطلبون حياة فعالة » (ص : ٣٠) .

اننا نحيل جاك المغفل ــ الرجل الذي يريد ان يحقق ذاته والذي يعرف فن الحياة ــ الى ديوجينوس لايرتوس ، وهو واحد من كثيرين ؛ ولسوف يجد ان الرجل الحكيم ، Sophos ، ليس عنده سوى الشكل المؤمثل للرواقي ، وليس الرواقي تحقيقا للرجل الحكيم ؛ ولسوف يجد عنده ان الرجل الحكيم ليس الرواقي وحده في حال من الاحوال ، بل يصادف بصورة لا تقل عن ذلك بين الابيقوريين ، والاكاديميين الجدد ، والشاكين . وبالمناسبة ، فان الرجل الحكيم هو الصورة الاولى التي يجابهنا محب الحكمة(١) الاغريقي بها ؛ انه يمثل في مظهر اسطوري في الحكماء السبعة ، وفي مظهر عملي في سقراط ، وعلى انه مثل اعلى بين الرواقيين والابيقوريين والاكاديميين الجدد والشاكين . ومما لا ريب فيه ان لكل مدرسة من هذه المدارس

---

(١) Philosophos ، باليونانية في النص الاصلي .

حكيمها الخاص(آ) ، بالضبط كما أن للقديس برونو « جنسه الاوحد » الخاص . وفي الحقيقة ان القديس ماكس يستطيع أن يجد « الحكيم »(ب) مرة اخرى في القرن الثامن عشر في فلسفة الانوار ، وحتى في جان بول في صورة « الحكماء » مثل عمانوئيل، الخ . وان الحكيم الرواقي لا ينطوي في ذهنه في حال من الاحوال على « الحياة دون تطور حي » ، بل على حياة فعالة بصورة مطلقة ، الامر الذي ينشأ عن تصوره عن الطبيعة الذي هو تصور هيراقليطسي ، ديناميكي ، متطور وحي ، في حين أن مبدأ تصور الطبيعة عند الابيقوريين ، كما يقول لوكريسيوس ، هو الموت الخالد(ج)، الذرة، كما أن الفراغ الالهي يحل مكان الحياة الفعالة ، صائرا مثلا اعلى للحياة يتعارض مع الطاقة الالهية لارسطو .

« ان اخلاق الرواقيين (وهي علمهم الوحيد ، لانهم لم يكونوا قادرين على أن يقولوا شيئا عن الروح فيما عدا الطريقة التي يجب ان يتصرف بها حيال العالم ، ولم يكونوا قادرين ان يقولوا شيئا عن الطبيعة ــ الفيزياء ــ فيما عدا أنه يجب على الحكيم أن يؤكد ذاته ضدها) ليست مذهبا للروح ، بل مجرد مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » (ص : ٣٠) .

لقد كان الرواقيون قادرين على أن « يقولوا عن الطبيعة » ما يلي : ان الفيزياء هي أحد العلوم الاهم بالنسبة الى الفيلسوف ، وبنتيجة ذلك فقد بلغ بهم الامر أن يتجشموا عناء تطوير فيزياء هيراقليطس قدما ، ولقد كانوا « فيما عدا ذلك قادرين على أن يقولوا » ان الجمال المذكر (د) هو التصور الاسمى الذي يمكن حصوله عن الفرد، ولقد مجدوا الحياة المتناغمة مع الطبيعة، على الرغم من ان ذلك قادهم الى التناقضات . وعند الرواقيين ان الفلسفة تقسم الى ثلاثة مذاهب : « الفيزياء والاخلاق والمنطق » .

« انهم يشبهون الفلسفة بالحيوان والبيضة : فالمنطق عظام الحيوان واوتاره ، قشرة البيضة الخارجية ، والاخلاق لحم الحيوان او آح البيضة، والفيزياء نفس الحيوان او مح البيضة » . (ديوجينوس لايرتوس ، زينون(٧٢)) .

ويتضح من هذا وحده كم يبعد عن الصواب القول بأن « الاخلاق علم الرواقيين

(آ) الكلمة واردة هنا بالاغريقية في النص الاصلي

(ب) « Le Sage » بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Mors Immortalis ، باللاتينية في النص الاصلي .

(د) بالاغريقية في النص الاصلي .

الوحيد » . ويجب ان يضاف الى ذلك ايضا انهم كانوا ، فضلا عن ارسطو ، المؤسسين الرئيسيين للمنطق الصوري وعلم مناهج البحث .

اما ان « الرواقيين لم يكونوا قادرين على ان يقولوا شيئا عن الروح » فأمر ابعد ما يكون عن الصواب بحيث نشاهد لديهم **الرؤى** الاولى ؛ ولذا فان ابيقور ، الذي كان يعاملهم بكل سخرية على انهم « عجائز » ، يتخذ حيالهم صورة نصير الانوار ، بينما استعار منهم الافلاطونيون الجدد ، على النقيض من ذلك ، قسما من رواياتهم عن الاطياف . ان اصل هذه الممارسات عند الرواقيين يقوم من جهة واحدة في استحالة اعداد تصور ديناميكي عن الطبيعة بدون المواد التي توفرها العلوم الطبيعية التجريبية وحدها ، ومن جهة ثانية في الجهد الذي يبذلونه من اجل تفسير العالم الاغريقي القديم وحتى الدين بطريقة تأملية وتمثيلهما بالروح الفكر .

ان « اخلاق الرواقيين » « مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » حتى درجة بعيدة ، بحيث كان يعد من الفضائل الرواقية على سبيل المثال ان يكون للمرء « وطن قوي وصديق امين » ، وان « الجميل وحده قد نودي به على انه « الخير » ، وان الرجل الحكيم الرواقي مسموح له ان يختلط بالعالم بمختلف الطرق ، وان يرتكب الحرام على سبيل المثال ، الخ ، الخ . ان الحكيم الرواقي لاسير « حياة من العزلة وليس الحياة مع العالم » حتى درجة جعلت زينون على القول :

> « الا لا يعجبن الرجل الحكيم من اي شيء يبدو مثارا للعجب ، لكن الرجل الفاضل لن يعيش في **عزلة** ، لانه بطبيعته **اجتماعي ونشيط في الممارسة** (ديوجينوس لايرتوس ، الكتاب السابع ، ١) .

وعلى اي حال، فانه من قبيل المبالغة ان نطالب بنشر اخلاق الرواقيين البالغة التعقيد والتناقض في سبيل دحض هذه الحكمة التلميذية عند جاك المغفل .

ولا بد لجاك المغفل ان يسلم ، بصدد الرواقيين ، بوجود **الرومانيين** ايضا (ص : ٣١) ، لكنه لا يستطيع بالتأكيد ان يقول عنهم شيئا ، لانه لم تكن لهم فلسفة . وان الشيء الوحيد الذي نسمعه عنهم هو ان **هوراس** (!) « لم يتجاوز حكمة الرواقيين الدنيوية » (ص : ٣٢) . **ذلك الذي حياته نقية النبل ، الطاهر من الخطيئة** (١) .

وبصدد الرواقيين ، يرد ذكر **ديموقريطس** ايضا بالطريقة التالية : انه ينسخ عن كتاب ما فقرة مختلطة من ديوجينوس لايرتوس (**ديموقريطس** ، الكتاب التاسع ، ٧ ، ٤٥) ، وهي فضلا عن ذلك مترجمة بصورة مغلوطة ، ويؤسس عليها قدحا مطولا لديموقريطس . ويتحلى هذا القدح بصفة مرموقة ، الا وهي كونه في تناقض مباشر

---

(١) Integer vitae scelerisque purus ، باللاتينية في النص الاصلي .

مع الوثيقة التي كانت اساسا له ، يعني مع الفقرة الآنفة الذكر ، المختلطة والمترجمة بصورة مغلوطة ، وهو يقلب « طمانينة النفس » [Gemüstruhe] - (ترجمة شترنر للكلمة الاغريقية التي تعني في الالمانية الواطئة Wellmuth) الى « رفض العالم ». وواقع الامر ان شترنر يتوهم ان ديموقريطس قد كان رواقيا ، لكن رواقيا وفقا للصورة التي يتخيلها الاوحد ووعيه التلميذي المبتذل . وعند شترنر أن « نشاط ديموقريطس بأسره يعود الى الجهد الذي يبذله من اجل الانفصال عن العالم » ، « وبالتالي من اجل رفض هذا العالم » . وان شترنر ليستطيع بعدئذ أن يدحض الرواقيين في شخص ديموقريطس . اما ان حياة ديموقريطس الزاخرة بالاحداث والارتحالات في أرجاء العالم تشكل التكذيب الاشد لذعا لهذه الفكرة عند القديس ماكس؛ واما ان المصدر الفعلي الذي يجب أن نستقي منه بشأن فلسفة ديموقريطس هو أرسطو لا بعض الاقاصيص التي يوردها ديوجينوس لايرتوس ؛ واما ان ديموقريطس ابعد ما يكون عن رفض العالم ، بل كان على النقيض من ذلك عالما طبيعيا تجريبيا واول فكر موسوعي بين الاغريق ؛ وأما ان اخلاقه المجهولة على وجه التقريب تقتصر على بعض الملاحظات التي كتبها فيما يقال حين أصبح رجلا عجوزا متمرسا بالاسفار ؛ واما ان تكون أعماله في مجال علوم الطبيعة لا يمكن أن تسمى فلسفة **الا تجاوزا**(آ) فحسب، لان الذرة بالنسبة اليه ، بصورة متعارضة مع ابيقور ، قد كانت مجرد فرضية فيزيائية ، ذريعة من اجل تفسير الحقائق ، تماما كما هي في التراكيب الخلائطية للكيمياء الجديدة (دالتون وآخرون) - هذا كله لا يعني جاك المغفل . انه في حاجة الى تصور « أوحد » عن ديموقريطس ، فديموقريطس يتحدث عن سكينة الروح ، واذن عن طمأنينة النفس ، واذن عن الانطواء على الذات ، واذن عن رفض العالم . ان ديموقريطس رواقي ، وهو لا يختلف عن الفقير الهندي الذي يغمغم « براهما » (كان يجب أن تكون الكلمة «اوم») الا كما تختلف الصفة عن صيغة التفضيل ، يعني « في **الدرجة** فقط » .

وان صاحبنا ليعرف عن الابيقوريين قدر ما يعرف عن الرواقيين بالضبط ، يعني الحد الادنى الالزامي لتلميذ المدرسة . انه يعارض « المتعة » الابيقورية « باتاراكسيا » (ب) الرواقيين والشاكين ، غير عالم بأن هذه « الاتاراكسيا » تصادف ايضا عند ابيقور الذي يضعها فوق « المتعة » - وبنتيجة ذلك فان نقيضته برمتها تتهاوى أرضا . وانه ليخبرنا بأن الابيقوريين ((**انما يقفون موقفا حيال العالم مختلفا**)) عن موقف الرواقيين ؛ ولكن فليظهرنا على الفيلسوف (غير الرواقي) في « الازمان القديمة او الحديثة » الذي لا يفعل « الا » هذا فقط . وأخيرا فان القديس ماكس

(آ) Per Abusum ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) رباطة الجاش ، والاتزان ، والجسارة .

يفتينا بقول مأثور جديد للابيقوريين : « يجب أن اخدع العالم ، لانه عدوي » . لم يكن معروفا عن الابيقوريين حتى الآن الا أنهم عبروا عن انفسهم بمعنى ان العالم يجب ان يحرر من الاوهام ، يعني ان يحرر من الخوف من الآلهة ، لان العالم صديقي .

وكيما نعطي قديسنا بعض الدلائل على الاساس الفعلي الذي تقوم عليه فلسفة أبيقور ، يكفي ان نشير الى أن الفكرة القائلة ان الدولة تقوم على اتفاق متبادل بين الناس ، على عقد اجتماعي (آ) ، تصادف للمرة الاولى عند أبيقور .

واما أن ايضاحات القديس ماكس عن الشاكين لا تخرج عن هذا الخط نفسه ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة أنه يعتبر فلسفتهم اكثر جذرية من فلسفة ابيقور . لقد ارجع الشاكون العلاقة النظرية للبشر بالعالم الى المظهر الوهمي ، وتركوا في الممارسة كل شيء كما كان من قبل ، مسترشدين بذلك المظهر بقدر ما كان الآخرون يسترشدون بالامر الواقع ؛ كل ما فعلوه انهم اعطوه اسما آخر . واما أبيقور فقد كان على العكس من ذلك النصير الراديكالي الحقيقي الوحيد للانوار في الازمان القديمة ؛ لقد هاجم بصورة علنية الدين القديم ، وكان في أصل الالحاد في روما بقدر ما كان لهذا الالحاد وجود . ولهذا السبب يمجد لوكريسيوس أبيقور على اعتباره البطل الذي كان سباقا الى الاطاحة بالآلهة عن عروشها والى دروس الدين بالاقدام ؛ ولهذا السبب اشتهر أبيقور دائما بين جميع آباء الكنيسة ، من بلوتارك الى لوثر ، بانه الفيلسوف الملحد بصورة ممتازة (ب) ، وقد سمي الخنزير ؛ ولهذا السبب ايضا يقول كليمانس الاسكندري ان بولس الرسول حين يهاجم الفلسفة فانما يعني الفلسفة الابيقورية وحدها (Stromatum ، الكتاب الاول [الفصل الحادي عشر] ، ص : ٢٩٥ ، طبعة كولونيا ، ١٦٨٨) . واننا لنرى من هنا كل ما كان يبديه هذا الملحد الصريح من « مكر ونفاق » و « حذر » في موقفه حيال العالم ، هو الذي كان يهاجم دون لف أو دوران ديانة عصره، بينما كان الرواقيون يستهدفون تكييف الدين القديم ، على الصعيد الفلسفي ، بصورة تناسبهم ، وتذرع الشاكون « بمظهره الوهمي » كي لا يصدروا بشأنه أي حكم دون أن يصحبوه دائما ببعض التحفظات الذهنية (ج) .

وهكذا ، في راي شترنر ، انتهى الفكر الرواقي اخيرا الى « ازدراء العالم » (ص : ٣٠) ، وفكر ابيقور الى « نفس الحكمة العملية التي للرواقيين » (ص : ٣٢) ، وفكر الشاكين الى حيث « تركوا العالم وشأنه ولم يأبهوا له البتة » . وهكذا تنتهي هذه الفلسفات الثلاث ، في راي شترنر ، الى موقف اللامبالاة من العالم ، موقف

(آ) Contrat Social ، بالفرنسية واليونانية في النص الاصلي .

(ب) Par excellence ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Reseruatio Mentalis ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ازدواء العــــالم » (ص : ٤٨٥) . ولقــــد عبـــر هيغـل عن ذلك ، قبله بوقت طويل ، بهذه الطريقة : ان الرواقية والشكيـة والابيقوريـــة « استهدفت اذن أن تجعل الفكر لا مباليا حيال جميع الاشياء التي يمكن للواقع القائم تقديمهـا » (Phil[osophie] d[er] Geschichte] ، ص : ٣٢٧) .

ويكتب القديس ماكس ، ملخصا نقده لعالم الافكار القديم : « من الواضح انه كان للاقدمين أفكار ، لكنهم كانوا يجهلون **الفكرة** » (ص : ٣٠) . وبهذا الصدد ، « فلنتذكر ما قلنا أعلاه عن أفكارنا الصبيانية » (المصدر نفسه) ، ان على تاريخ الفلسفة القديمة ان يتطابق مع مخططات شترنر . وكيما يحتفظ الاغريق بالدور المعين لهم كأطفال ، فانه ينبغي الا يكون أرسطو قد عاش ، كما ينبغي ألا نصادف عنده مبادىء الفكر في ذاته ومن أجل ذاته ، والعقل الذي يفكر ذاته ، والفكر الذي يفكر ذاته ؛ وعلى العموم لا كتابه **الميتافيزياء** ، ولا الكتاب الثالث من مؤلفه **علم النفس** .

ولقد كان في مقدور القديس ماكس ، بمثل الصواب الذي ذكرنا به هنا « بما قيل أعلاه عن طفولتنا » ، أن يقول بخصوص « طفولتنا » ما يلي : فليبحث القارىء عما سوف يقال أدناه عن الاقدمين والزنوج وما لن يقال عن ارسطو .

وكيما يقدر جاك المغفل المغزى الحقيقي للفلسفة القديمة الاخيرة إبان انحلال العالم القديم يكفيه ان ينظر الى الاوضاع الفعلية التي عاشها انصارها في ظــل الامبراطورية الرومانية . وانه ليستطيع ان يجد ، فيما يجده ، عند لوسيان وصفا مفصلا عن كيف كان الناس ينظرون اليهم على انهم مهرجون عامون ، وكيف كـان الرأسماليون الرومان وحكام المقاطعات الخ ، يستأجرونهم على انهم ماجنون في البلاط مكلفون بتسليتهم ؛ وهكـذا بعد ان يتشاجـروا عـلى المائدة مع العبيد على بضعة عظام وكسرة من خبز ، وبعد ان يعطوا خمرة مُرّة مدخرة لهم ، كان دورهم تسلية سيد الدار وضيوفه بالقاء بعض الصيغ المضحكة مثل « أناراكسيا » و « أفازيا »(آ) ، و « هيدون »(ب) ، الخ ★ .

وفيما عدا ذلك ، فاذا كان هدف رجلنا الطيب أن يجعل تاريخ الفلسفة القديمة تاريخا للازمان القديمة ، فقد كان عليه اذن كنتيجة طبيعيـة لذلك أن يـرى في الافلاطونيين الجدد مآل الرواقيين والابيقوريين والشكاكين ، ذلك أن فلسفتهم لا تعدو كونها ترتيبا غريبا من المذاهب الرواقي والابيقوري والشاك مع مضمون فلسفـة أفــلاطون وارسـطو . وبدلا من ذلـك ، فانه يدمج هذه المذاهب بصورة مباشرة

(آ) العيسة ، اي الامتناع من اي راي محدود .

(ب) المتعة .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ... بالضبط مثلما أصبح الارستقراطيون الفرنسيون ، بعد الثورة ، معلمي الرقص لاوروبا باسرها ، وسوف يجد اللوردات الانكليز عامة المكان المناسب لهم في العالم المتحضر كأجراء اصطبلات ومربي كلاب .

بالمسيحية ★ .

ليس « شترنر » هو الذي « تجاوز » الفلسفة الاغريقية ، بل الفلسفة الاغريقية هي التي تجاوزت « شترنر » (انظر ويغان ، ص : ١٨٦) . فبدلا من ان يخبرنا كيف تتوصل « الازمان القديمة » الى عالم للاشياء و « تتغلب » عليه ، فان صاحبنا معلم المدرسة الجاهل يجمله يتلاشى بكل لطف في السلام الابدي بمعونة شاهد من تيمون ؛ وان هذا ليتيح للازمان القديمة أن « تبلغ اغراضها » بصورة طبيعية تماما بقدر ما « يجد الاقدمون أنفسهم » ، وفقا للقديس ماكس ، وقد « وضعتهم الطبيعة» في « الجماعية » القديمة ، وهو «أمر بدهي جدا — « وتلك سوف تكون خاتمة حديثنا» — اذا ما سميت هذه الجماعية العائلة ، الخ . اي ما يسمى « الروابط الطبيعية » (ص : ٣٣) . ان الطبيعة هي التي تخلق « عالم الاشياء » للازمان القديمة ، وتيمون وبيلاطس (ص : ٣٢) هما اللذان دمراه . وبدلا من ان يصف لنا « عالم الاشياء » الذي يوفر القاعدة المادية للمسيحية ، فانه يفني « عالم الاشياء » هذا ويبتلعه في عالم الروح ، في المسيحية .

ان الفلاسفة الالمان قد اعتادوا ان يجابهوا الازمان القديمة ، على أنها عصر الواقعية ، بالمسيحية والازمان الحديثة ، على انها عصر المثالية ، بينما اعتاد الاقتصاديون والمؤرخون ورجال العلم الفرنسيون والانكليز ان يتصوروا الازمان القديمة على أنها مرحلة المثالية ، ويجابهونها بمادية وتجريبية العصور الحديثة . ويمكن بالطريقة ذاتها ان تعتبر الازمان القديمة مثالية بقدر ما يمثل الاقدمون في التاريخ « المواطن » (آ) ، رجل السياسة المثالي ، في حين ان المحدثين قد انتهوا في التحليل الاخير الى « البورجوازي » ، هذا الانسان الواقعي الذي هو صديق التجارة (ب) — وانه ليمكن من جهة ثانية وصف الازمان القديمة بالواقعية ، لان الجماعية كانت « حقيقية » بالنسبة الى الاقدمين ، بينما هي « كذبة » مثالية بالنسبة الى المحدثين . وهكذا فلن تجنى الا فائدة ضئيلة من جميع هذه المجابهات والانشاءات التاريخية المجردة .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وبالمقابل ، كان ينبغي لشترنر ان يبين لنا ان الهيلية قد استمرت في الوجود لفترة طويلة من الزمن حتى بعد انحلال العالم الاغريقي ؛ وان الرومان حققوا بعدها السيطرة العالمية ، وما صنعوه بصورة فعلية في العالم ، وكيف تطورت الحضارة الرومانية وانحطت ، واخيرا ان الحضارتين الهيلية والرومانية فنيتا ، وقد امتصتهما المسيحية على صعيد الافكار ، والغزوات الكبرى على صعيد الوقائع المادية .

(آ) « Citoyen » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Ami du commerce ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ان « الشيء الاوحد » الذي نتعلمه من كل هذه اللوحة عن الاقدمين هــو أن شترنر ، لانه « يعرف » « أشياء » قليلة جدا عن العالم القديم ، فانه قد « سبرهـا بصورة افضل » (راجع ويغان ، ص : ١٩١) .

في الحقيقة أن شترنر هو نفس ذلك « الرجل الطفل » الذي وردت عنه في رؤيا القديس يوحنا ، ١٢ ، ٥ ، النبوءة القائلة انه « يرعى جميع الامم بعصا من حديد » . ولقد رأينا كيف هاجم الوثنيين التاعسين بعصا جهله الحديدية . ولــن يكــون حظ « المحدثين » افضل في حال من الاحوال .

٤ ـ المحدثــــون

« اذا كان احد في المسيح فهو خليقة جديدة . الاشياء العتيقة قد مضت . هوذا الكل قد صار جديدا » (رسالة بولس الثانية الى اهل كورنثوس ، ٥ ، ١٧) (ص : ٣٣) .

ان العالم القديم ، بواسطة هذه الآية من التوراة ، قد « مضى » الآن حقا ، أو كما يريد القديس ماكس أن يقول فعلا « لم يبق له وجود » ، وهؤلاء نحن بقفزة واحدة قد دخلنا « عالم الروح » ، العالم الجديد ، المسيحي ، المراهق ، المغولاني . ولســوف نرى أن هذا العالم أيضا سوف « يتلاشى » في فترة قصيرة جدا من الزمن .

« لقد قلنا اعلاه : « كان العالم حقيقة بالنسبة الى الاقدمين »، كذلك يجب أن نقول هنا : « كان الروح حقيقة بالنسبة الى المحدثين » ، لكن يجب في كلتا الحالين الا ننسى أن نضيف هذا التجديد الهام : « حقيقة حاولوا أن يتغلغلوا ما وراء لا حقيقتها ، وقد انتهوا الى اكتشافها » (ص : ٣٣) .

اننا كنا لا نريد أن نصنع مخططات على طريقة شترنر ، فانه « يجب أن نقــول هنا » : كانت الحقيقة روحا بالنسبة الى المحدثين ، الا وهي الروح القدس . وان جاك المغفل ليتناول مرة اخرى المحدثين هنا ليس في ارتباطهم التاريخي الفعلي « بعالــم الاشياء » ــ الذي على الرغم من انه « لم يبق له وجود » فهو باق مع ذلك ــ بل في سلوكهم النظري ، والديني على وجه الخصوص . وليس لتاريخ العصور الوسيطــة والازمان الحديثة ، هو الآخر ، وجود بالنسبة اليه الا على اعتباره تاريخ الديــن والفلسفة ؛ وانه ليؤمن مخلصا بجميع الاوهام السائدة في هذه العصور وكذلك بأوهام الفلاسفة عن هذه الاوهام . وهكذا ، فاما أسبغ القديس ماكس على تاريخ المحدثين نفس الصيغة التي اسبغها على تاريخ الاقدمين ، فليس ما يمنعه اذن عن أن « يبين » فيه « تطورا مماثلا لتطور الازمان القديمة » ، وينتقل من الدين المسيحي الى الفلسفة

الالمانية الحديثة يمثل سرعة انتقاله فيما مضى من الفلسفة القديمة الى الدين المسيحي. وفي الصفحة ٥٧ يسم هو نفسه اوهامه التاريخية حين يكتشف ان « الاقدمين لم يكن لديهم ما يقدمون لنا غير **الحكمة الدنيوية** » ، وان « المحدثين لم يتجاوزوا **اللاهوت** قط ، اليوم والامس على حد سواء » ، وحين يطرح هذا السؤال بكل وقار : « ما الذي يسعى **المحدثون** الى اكتشافه اذن ؟ » . ان الاقدمين والمحدثين على حد سواء لا يفعلون في التاريخ شيئا سوى « السعي الى اكتشاف شيء ما » ـ الاقدمين عالم الاشياء ، والمحدثين عالم الروح . وينتهي الاقدمون الى « فقدان العالم » والمحدثون « الى فقدان الروح » ؛ ولقد أراد الاقدمون أن يصبحوا مثاليين ، والمحدثون أن يصبحوا واقعيين (ص : ٨٤٥) ، وكان اهتمامهم الوحيد ينصب على الالهي فقط (ص : ٤٤٨) ـ ليس « التاريخ حتى الوقت الحاضر » سوى « تاريخ الانسان الروحي » (يا له من وهم !) (ص : ٤٨٢) ـ وباختصار فان لدينا من جديد الطفل والمراهق ، والزنجي والمغولي ، وكل المصطلحات الباقيــة « للتحولات المتنوعــة » .

ان هذا الشرح يستأنف بصورة أمينة الطريقة التأملية التي تجعل الاولاد ينجبون آباءهم ، وتجعل اليوم علة الامس . فمنذ البداية يجب على المسيحيين ان « يسعوا الى اكتشاف لا حقيقة حقيقتهم » ، يجب ان يكونوا في الحال ملحدين ونقادا مستترين ، كما سبقت الاشارة اليه بشأن الاقدمين . ولكن القديس ماكس ، الذي لم يرضه ذلك ، يقدم مثالا لامعا آخر على « براعته في الفكر » (التأملي) (ص : ٢٣) .

« والآن ، **بعدما** نادت الليبرالية **بالانسان** ، يستطيع **المرء** أن يعلن ان هذه النتيجة **ليست سوى الانجاز** الامين للمسيحية ، وان المسيحية **لم تتخذ مهمة أخرى في الاصل سوى** ... تحقيق **الانسان** » .

اذا كانت المسيحية حققت انجازها الاخير فيما يزعم ، فان « **المرء** » يستطيع بكل تأكيد ان يعلن ان هذا الانجاز تحقق . وحالما يكون المتأخرون قد اعادوا صنع ماضيهم ، فان « **المرء** يستطيع ان يعلن » ان السابقين « في الاصل » ، يعني « **في الحقيقة** » ، في ماهيتهم ، في السماء ، من حيث هم يهود مستترون ، « لم يتخذوا مهمة أخرى » سوى اعادة صنعهم على يد المتأخرين . ان **المسيحية** بالنسبة الى جاك المغفل هي الذات التي تفترض ذاتها ، الروح المطلق ، الذي « في الاصل » افترض نهايته بوصفها بدايته (انظر **الموسوعة** لهيغل ، الخ) .

« وبالتالي » (يعني لان المرء يستطيع ان يعزو هذه المهمة الوهمية الى المسيحية) « يترتب على ذلك الوهم » (بالطبع ، فقبل فيورباخ كان من المحال معرفة أية مهمة « اتخذت المسيحية في الاصل ») « ان المسيحية

تنسب قيمة لا متناهية الى الانا ، كما ينجم مثلا من نظرية الخلود والعناية التي تقفها على خلاص النفس . لا ، انها تنسب هذه القيمة الى **الانسان** وحده ، **فالانسان** وحده خالد ، ولاني **انسان** ، فأنا لهذا السبب وحده خالـد ايضـا » .

وبالتالي ، فاذا اتضح بما فيه الكفاية من جماع مخطط شترنر وطرحه للقضايا ان المسيحية لا تستطيع ان تضفي الخلود الا على « انسان » فيورباخ وحده ، فانـنا نعلم هنا بالاضافة الى ذلك ان هذا انما يحدث ايضا لان المسيحية لا تنسب هـذا الخلود — الى **الحيوانات** كذلك .

فلنحاول مرة ان نفكر على **طريقة**(١) القديس ماكس .

« **والآن ، بعدما نادت** » الملكية العقارية الكبيرة الحديثة ، التي نشأت عن عملية تجزئة الارض ، بحق البكر بصور عملية ، فان « **المرء يستطيع ان يعلن** » **أن هـذه النتيجة « ليست سوى الانجاز الاخير »** لتجزئة الملكية العقارية ، و « **أن** » هـذه التجزئة « **لم تتخذ في الحقيقة في الاصل هدفا آخر سوى تحقيق** » حق البكورة ، حق البكورة الحقيقي . « **وبالتالي يترتب على ذلك الوهم** » أن التجزئة « **تنسب قيمة لا متناهية** » الى الحقوق المتساوية لافراد العائلة جميعا « **كما ينجم مثلا** » من قوانين الارث في مدونة نابليون . « لا ، **انها تنسب هذه القيمة** » الى الابن البكر فقط : أن الابن البكر ، المالك المقبل بحق البكورة ، سوف يصبح « **وحده** » ملاكا كبيرا عقاريا ، « ولاني » الابن البكر : « **فانا لهذا السبب وحده** سوف اكون **أيضا** » ملاكا عقاريـا كبيـرا .

وبهذه الطريقة ، فانه من اليسير بصورة لا متناهية اعطاء التاريخ اتجاهـات « فريدة » ، ما دام الامر لا يتطلب من المرء سوى وصف النتيجة الاخيرة بالضبط على انها « المهمة » التي « اتخذها التاريخ في الاصل في الحقيقة » . وبذلك تكتسب الازمان السابقة مظهرا عجيبا لم يسبق له مثيل حتى هذا الحين . انها تحدث انطباعا بارزا ، دون أن تكلف نفقات انتاجية كبيرة . مثال ذلك انه يمكن أن يقال ان « المهمة » الفعلية التي « اتخذها في الاصل » نظام الملكية العقارية قد كانت ابعاد الناس لاحلال الخراف مكانهم — وهي نتيجة اتضحت مؤخرا في اسكوتلندا ، الخ ، أو أن قيـام السلالة المالكة الكابيتية « اتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة » ارسال لويس السادس عشر الى المقصلة والسيد غيزو الى الحكم . والامر الهام ان ينطق المرء بهذه الاقوال المأثورة بلهجة مهيبة ، قدسية ، كهنوتية ، فيسحب نفسا عميقا ، ثم يهتف عاليا على حين غرة : « الآن ، اخيرا ، يستطيع **المرء** أن يعلن » .

---

(١) à la ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ليس ما يقوله القديس ماكس عن المحدثين في القسم أعلاه (ص : ٣٣ — ٣٧) سوى المقدمة الى تاريخ الروح الذي يجب الآونة ان نتطرق اليه . واننا لنشاهد ههنا ايضا كيف يحاول « التخلص بأسرع ما يمكن » من الحقائق التجريبية ويستعرض امامنا نفس المقولات كما في حالة الاقدمين — **الذكاء** ، **القلب** ، الروح ، الخ — لكن بأسماء اخرى فقط . انه يستخرج من السفسطائيين المترسين المتحذلقين ، و « الانسية والمكيافيلية » (من الطباعة ، العالم الجديد ، الخ ؛ راجع كتاب هيغل **فلسفة التاريخ** ، III ، ص : ١٢٨) الذين يمثلون الذكاء ؛ ويحول سقراط الى لوثر الذي يمجد القلب (هيغل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٧) ، وأما مرحلة ما بعد الاصلاح فنعلم عنها ان فحواها كانت « عاطفية فارغة » (سميت في القسم عن **الاقدمين** « تفاوة القلب » ، راجع هيغل ، المصدر ذاته ، ص ٢٤١) . وهذا كله في الصفحة ٣٤ . وبهذه الطريقة « يثبت » القديس ماكس « في المسيحية اتجاها للتطور مماثلا لاتجاه الازمان القديمة » . وبعد لوثر لا يتجشم مطلقا عناء اعطاء الاسماء لمقولاته ؛ انه يحث الخطا في حذاء عملاق الى الفلسفة الالمانية الحديثة . ان اربعة تراكيب (« حتى لا يتبقى شيء سوى العاطفية الفارغة ، ومحبة الجنس البشري في شكلها العام ، وحب **الانسان** ، ووعي الحرية ، والوعي الذاتي » ، ص : ٣٤ ، هيغل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٨ ، ٢٢٩) ، أربع كلمات تكفي لملء الهوة التي تفصل بين لوثر وهيغل ، و « بهذه الطريقة وحدها تكتمل المسيحية » . وان هذه العبارة البارعة التي تشتمل على رافعات من نمط « اخيرا » — « ومنذ ذلك الحين » — « ما دام **المرء** » — « كذلك » — « من يوم الى آخر » — « حتى اخيرا » ، الخ ، تكفي للتخلص من ذلك التطور بأكمله ، وهي عبارة يستطيع القارىء ان يتحقق منها شخصيا في الصفحة ٣٤ الآنفة الذكر التي باتت بعد الآن صفحة كلاسيكية .

واخيرا يقدم الينا القديس ماكس ايضا بعض النماذج عن ايمانه ؛ انه لبعيد جدا عن ان يحمر خجلا من الانجيل بحيث يستطيع ان يؤكد : « اننا نحن وحدنا **الروح فعليا** » ويؤكد دون ان يتراجع عن رأيه مطلقا أن « الروح » في نهاية العالم القديم ، « بعد جهود طويلة » ، قد « تخلص من العالم » بصورة فعلية . وانه ليفضح ههنا مرة اخرى سر تراكيبه التأملية حين يقول عن الروح المسيحي انه « يضع الخطط من أجل تحسين العالم أو انقاذه ، كما يفعل **المراهقون** » . هذا كله في الصفحة ٣٦ .

« فمضى بي بالروح الى برية فرأيت امرأة جالسة على وحش قرمزي مملوء اسماء تجديف ... وعلى جبهتها اسم مكتوب : السر ، بابل العظيمة ... ورأيت المرأة سكرى من دم القديسين » ، الخ (**رؤيا القديس يوحنا** ، ١٧ ، ٣ ، ٥ ، ٦) .

ان نبوءة القديس يوحنا لم تصح هذه المرة . الآن اخيرا ، بعدما نادى شترنر بالانسان ، يستطيع المرء ان يعلن انه كان عليه ان يصوغ نبوءته كما يلي : ومضى بي الى برية الروح . ورأيت رجلا جالسا على وحش قرمزي ، مملوء تجديف اسماء... وعلى جبهته اسم مكتوب : السر ، الاوحد ... ورأيت الرجل سكران من دم القديس، المسخ .

وهكذا نسقط الآن في برية الروح .

أ' ـ الروح (تاريخ الارواح النقي)

ان اول شيء نعلمه عن الروح هو انه ليس الروح بل « ملكوت الارواح الشاسع الابعاد » . وليس لدى القديس ماكس ما يقول في الحال عن الروح سوى ان ثمة « ملكوتا للارواح شاسع الابعاد » ـ بالضبط كما ان كل ما يعرفه عن العصور الوسيطة هو انها « مرحلة طويلة من الزمن » . وبعدما افترض بصورة مسبقة وجود « ملكوت الارواح » هذا ، فانه يبرهن على وجوده بصورة تالية بواسطة عشر موضوعات .

١ ـ ليس الروح روحا حرا ما دام معنيا بذاته وحدها ، ما دام « اهتمامه الوحيد » عالمه الخاص ، العالم « الروحي » (أولا ذاته وحدها ومن بعد عالمه الخاص) .

٢ ـ « ليس هو روحا حرا الا في عالم خاص به » .

٣ ـ « ليس الروح روحا فعليا الا بواسطة عالم روحي » .

٤ ـ « ليس الروح روحا ما دام لم يخلق عالمه من الارواح » .

٥ ـ « خلائقه تجعله روحا » .

٦ ـ « خلائقه هي عالمه » .

٧ ـ « الروح خالق عالم روحي » .

٨ ـ « ليس الروح روحا الا عندما يخلق الروحي » .

٩ ـ « ليس هو واقعيا الا جنبا الى جنب مع الروحي الذي هو خليقته» .

١٠ ـ « لكن اعمال الروح او ذريته ليست شيئا آخر سوى ـ أرواح » (ص : ٣٨ ـ ٣٩) .

انه ليفترض بصورة مسبقة منذ الموضوعة الاولى ، مرة اخرى ، أن « العالم الروحي » موجود ، بدلا من البرهان على وجوده ، ولا تفعل الموضوعات الثانية حتى التاسعة سوى اجترار تلك الموضوعة الاولى في ثماني روايات مختلفة . وفي نهاية

الموضوعة التاسعة نجد انفسنا حيث كنا بالضبط في نهاية الموضوعة الاولى ــ ومن ثم ، في الموضوعة العاشرة ، ندخلنا « **الكن** » بصورة مفاجئة الى « **الارواح** » التي لم يقل عنها شيئا حتى الآن .

« **ما دام الروح لا يوجد الا بقدر ما يخلق الروحي ، فلنبحث اذن حوالينا عن خلائقه الاولى** » (ص : ٤١) .

ومهما يكن من امر ، فان الروح وفقا للموضوعات الثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة هو خليقته الخاصة . وهذا ما يعبر عنه حاليا كما يلي : ان الروح، يعني الخليقة الاولى للروح ،

« يجب أن ينشأ من العدم » ــ « يجب ان يخلق نفسه بادىء الامر » ــ « خليقته الاولى هي ذاته ، الروح » (المصدر نفسه) . « وحين ينهي هذا العمل الخلاق يترتب على ذلك بدءا من ذلك الحين تكاثر طبيعي للخلائق **بالضبط كما انه ، وفقا للاسطورة** . لم تكن ثمة حاجة سوى الى خلق الكائنات البشرية الاولى ، وقد تكاثرت الاجيال التالية للجنس البشري من نفسها اذن » (المصدر نفسه) .

« ومهما تردد صدى ذلك بصورة صوفية ، فانه حقيقة نختبرها مع ذلك في الحياة اليومية . اتكون انت نفسك شخصا مفكرا قبل ان تفكر ؟ حين تخلق **فكرتك الاولى** تخلق **نفسك** بوصفك **كائنا مفكرا**،ذلك انك لاتفكر حتى تفكر فكرة ، يعني » ــ يعني ــ « **تكون لك** هذه الفكرة . اليس غناؤك وحده الذي يجعل منك مغنيا ، والكلام الذي تنطق به هو الذي يجعل منك انسانا ناطقا ؟ كذلك فان الجوهر الروحي الذي تخلقه هو وحده الذي يجعلك روحا » .

ان ساحرنا القديس يبدأ بأن يفترض ان الروح يخلق الجوهر الروحي كيما يستخلص من ذلك ان الروح يخلق ذاته على **انه روح** ؛ ومن جهة ثانية ، فانه يفترضه **على انه روح** كيما يمنحه فرصة الوصول الى خلائقه الروحية (التي « وفقا للاسطورة تتكاثر من تلقاء ذاتها » وتصبح أرواحا) . وحتى الآن كانت جميع هذه العبارات هي العبارات الهيغلية المستقيمة المالوفة منذ زمن طويل . وان العرض الاصيل « الاوحد » لما يبغي القديس ماكس قوله لا يبدأ الا مع المثال الذي يعطيه . وبالفعل، فحين لا يستطيع جاك المغفل ان يمضي الى ابعد من ذلك ، وحين يعجز « المرء » و « ذلك » عن تعويم سفينته الجانحة ، فان « شترنر » يدعو عبده الثالث ليمد له يد المعونة ، وذلك هو « انت » الذي لا يتخلى عنه في المآزق مطلقا والذي يستطيع الاعتماد عليه حتى في احلك الازمات . وان « انت » هذا امرؤ لسنا نصادفه للمرة الاولى ، عبد وديع امين رأيناه يتجشم المصاعب الشاقة ، عامل في كرمة سيده ،

وهو لا يخاف شيئا على الاطلاق ... وباختصار فانه **شيليغا★** . وحين يكون « شترنر » في اشد المآزق حرجا في عرضه يهتف : النجدة ، يا شيليغا ! — فاذا بشيليغا هذا ، مثله كمثل ايكارت (٧٢) المخلص ، يسرع ليضع كتفه في الحال على العجلة ويخرج العربة من الوحل . ولسوف نقول المزيد فيما بعد عن علاقة القديس ماكس بشيليغا .

ان المقصود اذن روح يخلق **ذاته** من **العدم** . وبالتالي **عدم** يجعل نفسه **روحا من العدم** . هكذا يعمد القديس ماكس الى خلق روح شيليغا انطلاقا من شيليغا . ومن ذا غير شيليغا يستطيع « شترنر » أن يعتمد عليه في احلال نفسه محل العدم بالطريقة المشار اليها أعلاه ؟ من ذا يمكن أن ينخدع بمثل هذه الشعوذة غير شيليغا الذي يشعر بأنه قد حصل على شرف رفيع اذ اتيح له ان يظهر بوصفه بطلا من **ابطال المأساة** (١) ؟ ولم يكن على القديس ماكس ان يبرهن على أن « **أنت** » معينا ، يعني شيليغا بالذات ، يصبح كائنا مفكرا وناطقا ومغنيا منذ اللحظة التي يبدأ فيها بالتعثر والنطق والغناء — لقد كان عليه أن يبرهن على أن **المفكر** يخلق **ذاته من العدم** اذ يباشر التفكير ، وان **المغني** يخلق **ذاته من العدم** اذ يباشر الغناء ، الخ . على أن الفكر والغناء ، بوصفهما موضوعين ، هما اللذان يخلقان **ذاتيهما من العدم** اذ يباشران التفكير والغناء ، وليس المفكر والمغني في حال من الاحوال . وفيما عدا ذلك ، فان « شترنر لا يفعل سوى تقديم ملاحظة بسيطة جدا » ولا يتفوه الا بموضوعة « مبتذلة جدا » (انظر **ويغان** ، ص : ١٥٦) حين يقول ان شيليغا يطور احدى صفاته بتطويره اياها . ومن المؤكد انه ليس هناك شيء « يثير **العجب** » على الاطلاق في أن القديس ماكس لا « يقدّم » حتى بصورة مضبوطة « ملاحظات بسيطة من هذا النمط » ، بل يتفوه بها بصورة مغلوطة كيما يتمكن بذلك من البرهان على موضوعات اشد خطرا ايضا بمساعدة المنطق الاعظم خطرا في العالم .

انه لبعيد عن الصواب انني أصنع نفسي « من العدم » ، على سبيل المثال كائنا « ناطقا » ، ذلك أن العدم الذي يشكل الاساس هنا شيء متعدد الجوانب : الفرد الفعلي ، اعضاء النطق عنده ، ومرحلة معينة من التطور البدني ، واللغة واللهجات القائمة ، وآذان قمينة بالسمع ، وبيئة انسانية تصدر اصواتا مسموعة ، الخ ، الخ . وبالتالي فانه في تطور خاصية معينة يخلق شيء ما انطلاقا من شيء ويفعل شيء ما ولا يأتي في حال من الاحوال ، كما هو الامر في المنطق الهيغلي ، من العدم عبر العدم الى العدم .

★ راجع **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي** حيث عرضت من قبل المآثر السابقة لرجل الله هذا .

(١) Dramatis Personnae ، بالاتينية في النص الاصلي .

والآن ، وقد أصبح شيليغا الامين في متناول يد القديس ماكس ، فان الامور جميعا تتقدم بكل نشاط . ولسوف نرى كيف يحول من جديد ، بواسطة « انت » الخاص به ، الروح الى المراهق ، بالضبط كما حول من قبل المراهق الى روح؛ ولسوف نصادف هنا من جديد كل تاريخ المراهق يتكرر كلمة فكلمة على وجه التقريب ، مع بعض التعديلات التمهيدية فحسب ، بالضبط كما أن « ملكوت الارواح الشاسع الابعاد » للصفحة ٣٧ لم يكن شيئا آخر سوى « ملكوت الروح » الذي كان روح « يستهدف » تأسيسه وتوسيعه (ص : ١٧)

> **وبالضبط كما** تميز انت نفسك على اية حال من الكائن المفكر والمفني والناطق ، **كذلك** انت تميز نفسك بصورة لا تقل عن ذلك من الروح وتحس بيقين تام انك شيء آخر غير الروح . ومهما يكن من امر ، **فبالضبط كما** أن الرؤية والسمع يخونان **بسهولة** الانا المفكر في حماسة التفكير ، كذلك اخذك الروح **انت ايضا** ، **وانت الآن** تطمح بكل قواك كي تصبح روحا كليا ومندمجا بالروح . ان الروح مثلك الاعلى ، الهدف الذي لم يتم بلوغه ، شيء من العالم الآخر : الروح يعني — إلهك . « الله روح » . . . وانك لتثور ضد نفسك ، انت الذي لا تستطيع التخلص من بقية من اللاروحي . وبدلا من ان تقول : انا اكثر من روح ، **فانك تقول** منسحق الفؤاد : انا اقل من روح ، وكل ما استطيعه هو تصور الروح ، الروح النقي ، او الروح الذي ليس هو شيئا غير روح ، لكنني لست هو ، **وما دمت لست هو ، فهو اذن آخر** ، وهو موجود على انه آخر ، وهذا الآخر اسميه « الله » .

بعدما شغلنا انفسنا من قبل لزمن طويل بالحيلة التي تستقيم في استخراج شيء من العدم ، نأتي الآن على حين غرة ، « بصورة طبيعية » تماما ، الى فرد هو شيء آخر غير الروح ، وبنتيجة ذلك فهو شيء ما ، ويريد أن يصبح روحا نقيا ، يعني لا شيئا . ان هذه القضية الايسر جدا على الحل ، يعني تحويل شيء ما الى لا شيء ، تطرح من جديد كل قصة المراهق الذي « لا بد له من أن ينشد الروح الكامل » ، ولا يحتاج المرء لاكثر من تكرار العبارات القديمة الواردة في الصفحتين ١٧ — ١٨ كي يتملص من جميع المصاعب ، وعلى الاخص حين يكون للمرء خادم مطيع وساذج جدا مثل شيليغا ، يستطيع « شترنر » أن يفرض عليه فكرة انه **بالضبط** كما أن « الرؤية والسمع يخونانه

بسهولة »، هو شترنر ، « في حماسة التفكير » ، كذلك هو شيليغا قد « اخذته حماسة الروح » ، وهو شيليغا « يطمح بكل قواه كي يصبح روحا » ، بدلا من ان يطمح لاكتساب الروح ، يعني ان عليه الآن ان يلعب دور المراهق كما ورد في الصفحة ١٨ . ويؤمن شيليغا بذلك ، ويطيع وفرائصه ترتعد خوفا ، انه يطيع عندما يرعد القديس ماكس فيه : ان الروح مثلك الاعلى – إلهك . افعل هذا من اجلي ، افعل ذاك من أجلي . تارة « استبسل » ، وتارة « اتكلم » ، وتارة اخرى « تستطيع ان تتصور » الخ . وحين يفرض « شترنر » عليه فكرة ان « الروح النقي هو آخر ، لانه » (هو شيليغا) « ليس هذا الروح » ، فان شيليغا في الحقيقة هو وحده القادر عندئذ على تصديقه ، وهو يهرف بكل هذا الهراء بعده ، كلمة فكلمة . وبالمناسبة ، فان الطريقة التي يصنع بها جاك المغفل كل هذا الهراء قد حللت من قبل بصورة مفصلة بخصوص المراهق . فما دمت تشعر بصورة اكيدة تماما انك شيء آخر غير العالم الرياضي ، فانك تطمح كي تصبح عالما رياضيا بصورة كلية ، كي تندمج في الرياضيات ، والعالم الرياضي مثلك الاعلى ، العالم الرياضي – إلهك . وانك لتقول منسحق الفؤاد : انا اقل من عالم رياضي ، وكل ما أستطيعه هو تصور العالم الرياضي ، وما دمت لست هو ، فهو اذن آخر ، وهو موجود على انه آخر ، وهذا الآخر اسميه « الله » . ان امرءا آخر في مكان شيليغا سوف يقول – أرافو (٧٤) .

«الآن، أخيرا ، بعدما» اثبتنا ان موضوعة شترنر ليست سوى تكرار « للمراهق »، « يستطيع المرء ان يعلن » انه « في الحقيقة لم يتخذ في الاصل مهمة اخرى » غير توحيد روح النسك المسيحي مع الروح عامة، وتوحيد الظرف الروحي والطائش للقرن الثامن عشر على سبيل المثال مع العدم الروحي للمسيحية .

وبالتالي فليست حقيقة ان « الأنا والروح اسمان مختلفان لشيئين مختلفين ، وان الانا ليست الروح ، والروح ليس الأنا » (ص : ٤٢) هي التي تفسر ان الروح يقيم في العالم الآخر ، يعني انه الله كما يزعم شترنر . ان التفسير هو هذه « الحماسة الروحية » المعزوة دونما سبب البتة الى شيليغا ، وان هذه الحماسة لتجعل منه ناسكا ، يعني رجلا يريد ان يصبح الله (الروح النقي) ، وبما ان هذا امر مستحيل ، فانه يفترض الله خارجا منه . لكن الم يكن الغرض اثبات كيف ان الروح يبدأ بأن يخلق ذاته من العدم ، كي يخلق فيما بعد الارواح انطلاقا من ذاته ؟ وبدلا من ذلك ، فان شيليغا هو الذي ينتج الآن الله (الروح الاوحد موضع البحث هنا) ليس لانه ، هو

شيليفا ، **الروح** ، بل لانه شيليفا ، يعني روحا ناقصا ، روحا غير روحي ، وبالتالي اللا روح . بيد أن القديس ماكس لا ينطق بكلمة واحدة عن كيفية قيام التصور المسيحي للروح على انه الله ، على الرغم من ان هذا ليس بعد الآن مأثرة فذة : انه يفترض وجود هذا التصور بصورة مسبقة ، ويقوم هذا الافتراض مقام التفسير عنده.

ان تاريخ خلق الروح « لم يتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة اخرى » غير نقل معدة شترنر الى ما بين النجوم .

> « بالضبط لاننا لسنا **الروح** الذي يقيم في داخلنا ، لهذا السبب بالذات لا بد لنا أن — بالضبط لاننا لسنا **عضو الهضم** الذي يقيم في داخلنا ، لهذا السبب بالذات لا بد لنا أن نضعه في الخارج من انفسنا ؛ انه لم يكن نحن ، وبالتالي فاننا لم تكن نستطيع ان نتصوره على انه موجود الا في الخارج من انفسنا ، ما وراءنا ، في **العالم الآخر** » (ص : ٤٨) .

لقد كانت القضية اثبات كيف يبدأ الروح بأن يخلق ذاته ومن بعد يخلق شيئا ما غير ذاته **انطلاقا** من ذاته ؛ ولقد كان السؤال : ما هو هذا الشيء الآخر ؟ ولا يعطى اي جواب عن هذا السؤال ، لكن شترنر يقلبه على سائر وجوهه بحيث يتحول بعد « مختلف انواع التحولات » والالتواءات الواردة الذكر اعلاه الى هذا السؤال الجديد :

« ان الروح **شيء ما غير** الانا . لكن ، ما هو هذا الشيء الآخر؟» (ص:٤٥)).

وبالتالي فان السؤال يطرح الآن كما يلي : ما الروح الذي هو غير الانا ؟ بينما كان السؤال الاصلي كما يلي : ما الروح الذي هو غير ذاته من جراء خلقه من العدم ؟ وبهذا يثب القديس ماكس الى « التحول » التالي .

٢ – الممسوسون (تاريخ الارواح النفس)

لم يفعل القديس ماكس حتى الآن ، بصورة لا شعورية ، سوى اعطائنا طريقة من أجل رؤية الارواح ، وذلك بتصور العالمين القديم والحديث على انهما مجرد « صورة جسدية لروح » ، على انهما ظاهرة شبحية لم يكن يرى فيها الا صراعات الارواح. وعلى أية حال ، فانه يعطينا الآن بصورة شعورية ، وعمدا (آ) ، طريقة من اجل رؤية الاشباح .

طريقة من اجل رؤية الاشباح . يجب قبل كل شيء أن يتحول المرء الى احمق خالص ، يعني يتخيل نفسه انه شيليفا ، ومن بعد يخاطب نفسه ، كما يخاطب القديس ماكس شيليفا هذا بالذات : « انظر حواليك في العالم وقل أنته نفسك ما اذا كنته لا

(آ) Exprofesso ، باللاتينية في النص الاصلي .

تحمي روحا يتطلع اليك من سائر الجهات ! » . اذا استطاع المرء ان يحمل نفسه على تخيل ذلك ، فان الارواح سوف تتراكض « بسهولة » اذن ، من تلقاء نفسها ؛ لا يرى المرء في « الزهرة » الا « الخالق » ، ولا يرى في الجبال الا « روح الشموخ » ، ولا يرى في الماء الا « روح الحنين » ، ان لم يكن حنين الروح ، والمرء يسمع كيف « تتحدث ملايين الارواح من خلال افواه الناس » . اذا ما بلغ المرء هذه المرحلة ، فانه يستطيع أن يهتف مع شترنر : « **اجل** ، ان العالم اجمع يغص بالاشباح » ، ومن ثم « ليس من الصعب المضي قدما الى الروح » (ص : ٩٣) حيث يند عن المرء هذا الهتاف الآخر : « **يغص** فقط ؟ كلا ، فالعالم نفسه شبح » (ليكن كلامكم نعم نعم ، لا لا ، لان كل شيء آخر من الشيطان ، يعني تحولا منطقيا) . « تلك هي الاشكال الظواهرية المتنوعة التي يرتديها الروح ، انه شبح » . وبعد ذلك ، دونما خوف ، « انظر حواليك او مد بصرك الى الافق ، فأنت مطوق بعالم من الاشباح . . . انك ترى ارواحا » . اذا كنت شخصا عاديا يمكنك أن ترضى بذلك ، لكن اذا كنت تفكر في أن تضع نفسك في مصاف شيليغا ، فانك تستطيع اذن ان تنظر في نفسك ايضا ، وعندئذ « يجب الا تدهش » اذا اكتشفت أيضا في هذه الظروف من أعالي الشيليغالية ان « روحك أيضا شبح يسكن جسدك » وانك انت نفسك شبح « ينتظر بفارغ الصبر الخلاص ، يعني روحا » . وان هذا الاكتشاف يتيح لك الآن ان ترى « الارواح » و « الاشباح » في « جميع » الناس ، وعندئذ فان رؤية الارواح « تبلغ هدفها الاخير » (ص : ٤٦ ، ٤٧) .

اننا نجد أساس هذه الطريقة ، لكن في صياغة أصح بما لا يقاس ، عند هيغل : Geschichte der Philosophie (**تاريخ الفلسفة**) ، III ، ص : ١٢٤ ، ١٢٥ (وغيرها من الصفحات) .

وان لدى القديس ماكس ايمانا عظيما بطريقته الخاصة بحيث يتحول هو نفسه بنتيجة ذلك الى شيليغا ، ويؤكد انه

« منذ اصبح الكلمة جسدا ، **تحول العالم** الى روح ، صار مسحورا ، فهو شبح » (ص : ٤٧) .

ان « شترنر » « يشاهد الارواح » .

ان في نية القديس ماكس ان يقدم الينا ظواهرية للفكر المسيحي ، لكنه على طريقته المعهودة لا يتناول الا مظهرا واحدا من المسألة ، فبالنسبة الى المسيحي لم **يحول** العالم الى روح فحسب ، بل لقد جعل كذلك في **اغتراب** عن الروح كما يعترف هيغل مثلا بصواب تام في الفقرة المذكورة ، حيث يجعل كلا هذين المظهرين في علاقة متبادلة ، الامر الذي كان على القديس ماكس ان يفعله هو الآخر لو كانت لديه الرغبة في تطبيق طريقة تاريخية . واما في معارضة اقتراب العالم عن الروح في الوجدان

المسيحي ، فانه يمكن بما لا يقل عن ذلك صوابا اعتبار الاقدمين « الذين شاهدوا الآلهة في كل مكان » على انهم دعاة تحول العالم الى روح — وهو تصور يرفضه جدلينا القديس مع هذا التحذير الحسن النية : « ان الآلهة ، يا عزيزي الرجل المصري ، ليسوا ارواحا » (ص : ٤٧) . ان ماكس المؤمن لا يعترف الا بالروح القدس وحده على انه روح .

لكنه حتى اذا زودنا بعلم الظواهر هذا (وهو امر تافل تماما بعد هيغل) ، فانه لن يكون على اية حال قد زودنا بأي شيء على الاطلاق . ان وجهة النظر التي تحمل الناس على القبول بمثل هذه الاقاصيص عن الارواح هي بحد ذاتها وجهة نظر دينية ، لان الناس الذين يتخذونها مستكينين للدين ، وهم يعتبرون الدين سببا في ذاته ★ (لان كلا « الوعي الذاتي » و « الانسان » لا يبرحان هما ايضا من طبيعة دينية) — بدلا من تفسيره انطلاقا من الشروط التجريبية وبيان كيف ان علاقات معينة للصناعة والتجارة ترتبط بالضرورة بشكل معين للمجتمع ، وبالتالي بشكل معين للدولة ، وبالتالي بشكل معين للوعي الديني . ولو ان شترنر نظر الى تاريخ العصور الوسيطة الفعلي لكان في مكنته أن يجد لماذا اتخذ المفهوم المسيحي عن العالم هذا الشكل بالضبط في العصور الوسيطة ، وكيف حدث ان انتقل في وقت لاحق الى شكل مختلف ؛ كان في مكنته ان يكتشف انه ليس « للمسيحية » تاريخ مطلقاوان جميع الاشكال المتباينة التي اتخذها تصورها في ازمان مختلفة لم تكن « تقريرات مصير » و « تطورات لاحقة » « للروح الديني » ، بل نجمت عن اسباب تجريبية كليا ليست رهنا في حال من الاحوال بأي تأثير للروح الديني .

وما دام شترنر « لا يمضي بمثل دقة الساعة » (ص : ٤٥) ، فانه يمكن اذن ان يقال هنا منذ الآن ، قبل معالجة رؤية الارواح بمزيد من التفصيل ، ان «التحولات» المتنوعة لانسان شترنر وعالمه لا تعدو كونها التاريخ العالمي الذي صب في قالب الفلسفة الهيغلية ، التاريخ العالمي المتحول الى اشباح ليست هي « وجودا آخر » لافكار الاستاذ البرليني الا بصورة ظاهرية . ان علم الظواهر ، التوراة الهيغلية ، « الكتاب » ، يبدأ بأن يجعل من الافراد « الوعي » [و] من العالم « الموضوع » ، وبذلك فان التنوع المتعدد الاشكال للحياة والتاريخ يرجع الى علاقات متنوعة «للوعي» تجاه « الموضوع » . وان هذه الاشكال الوجودية المتنوعة لترجع بدورها الى ثلاث علاقات اساسية : ١ — علاقة الوعي بالموضوع من حيث هو الحقيقة ، أو بالحقيقة من حيث هي مجرد موضوع (مثال ذلك الوعي الحسي ، والدين الطبيعي ، والفلسفة الايونية (٧٨) ، والكاثوليكية ، والدولة المتسلطة ، الخ) ؛ ٢ — علاقة الوعي ، من حيث هو الحقيقي ، بالموضوع (العقل ، الدين الروحي ، سقراط ، البروتستانتية ،

★ Causa Sui ، باللاتينية في النص الاصلي .

الثورة الفرنسية) ؛ ٣ ـ العلاقة الحقيقية للوعي بالحقيقة من حيث هي موضوع ، أو بالموضوع من حيث هو حقيقة (الفكر المنطقي ، الفلسفة التاملية ، الروح لذاته) . وبهذه الطريقة يتصور هيغل العلاقة الاولى على انها الله الاب ، والعلاقة الثانية على انها المسيح ، والعلاقة الثالثة على انها الروح القدس ، الخ . ولقد استخدم شترنر من قبل هذه التحولات عند الحديث عن الطفل والمراهق ، عن القديم والحديث ، وهو يستأنفها فيما بعد بصدد الكاثوليكية والبروتستانتية ، والزنجي والمغولي ، الخ ، وهذا هو الآن يتبنى بكل نية صادقة هذه السلسلة من تمويهات فكرة ، معتبرا اياها العالم الذي لا بد له ، هو « الفرد الموهوب جدا » ، ان يؤكد ذاته ضده ويحافظ عليها .

الطريقة الثانية من اجل رؤية الارواح . كيف السبيل الى تحويل العالم الى شبح للحقيقة ، وتحويل الذات الى كائن مكوس او شبحي ؟ حوار بين القديس ماكس وخادمه شيليغا (ص ٤٧ ، ٤٨) .

القديس ماكس : « ان لك روحا ، لان لك افكارا . ما هي افكارك ؟ »

شيليغا : « كائنات روحية » .

القديس ماكس : « فهي ليست اشياء اذن ؟ »

شيليغا : « كلا ، بل هي روح الاشياء ، الشيء الجوهري في جميع الاشياء ، ماهيتها الاعمق ، فكرتها »

القديس ماكس : « فما تفكره ليس هو اذن مجرد فكرتك ؟ »

شيليغا : « على النقيض من ذلك ، فهو الشيء الاكثر واقعية ، الشيء الحقيقي الوحيد في العالم ؛ انه الحقيقة عينها ؛ يكفيني ان افكر بصورة حقيقية كي افكر الحقيقة ، وقد اخطىء على نحو لا يمكن انكاره بشأن الحقيقة **واخفق في ادراكها** ، لكنني حين **ادركها** بصورة حقيقية ، فان موضوع ادراكي هو الحقيقة اذن » .

القديس ماكس : « وهكذا فانت تطمح في كل حين الى ادراك الحقيقة » .

شيليغا : « عندي ان الحقيقة مقدسة ... ولا استطيع الغاء الحقيقة ؛ في الحقيقة اؤمن ، ولذا فانا استقصي عميقا فيها ؛ وليس في الامكان تجاوزها ، فهي ابدية . ان الحقيقة مقدسة ، ابدية ، انها القدس ، الابدي » .

القديس ماكس : (باستياء) : « لكنك انت ، اذا ما اصبحت مرة مليئا بهذه القداسة ، فانك تصبح انت نفسك مقدسا ! » .

وهكذا ، فعندما يدرك شيليغا بصورة حقيقية موضوعا ، فان الموضوع يكف عن كونه موضوعا ويصبح « الحقيقة » . ذلك هو الانتاج الاول للاشباح على نطاق واسع. فليس المقصود بعد الآن ادراك الموضوعات ، بل ادراك الحقيقة : فاولا يدرك الموضوعات بصورة حقيقية ؛ الامر الذي يعرّفه على أنه حقيقة الادراك ، فلولا يدرك بعدئذ الى ادراك الحقيقة . ان تهديدات القديس ماكس قد حملت شيليغا اذن على ازدياد هذا التصور للحقيقة الشبح ، وهذا سيده المتجهم يطارده الآن ويطرح عليه هذه المشكلة الضميرية ، ما اذا كان ممتلئا « في كل حين » بالحنين الى الحقيقة ؛ وعندئذ فان شيليغا ، الذي اسقط في يده كليا ، يتمتم بهذا الجواب بصورة سابقة للاوان : « عندي ان الحقيقة مقدسة » . لكنه يلاحظ خطيئته في الحال ويحاول ان يصححها ، وذلك بأن يحول الموضوعات ، بكل خجل ، ليس الى الحقيقة من الآن فصاعدا ، بل الى حقائق مختلفة . وانه ليستخلص بعدئذ « الحقيقة » التي لم يعد في مقدوره بعد الآن الغاءها ، من حيث هي حقيقة هذه الحقائق ، بعد ان ميزها من الحقائق المعزولة القمينة بالالغاء ، وبذلك فانها تصبح « ابدية » . لكنه اذ لا يكتفي بأن يضفي عليها نعوتا مثل « المقدسة والابدية » ، فانه يحولها الى ذات : فهي المقدس ، والابدي . ومن الطبيعي ان القديس ماكس يستطيع بعد هذا ان يفسر لشيليغا انه بعدما صار « مليئا » بهذه القداسة فانه « يصبح هو نفسه مقدسا » ، و « يجب الا يدهش » اذا هو الآن « لم يجد شيئا آخر غير شبح » في نفسه . وعندئذ يباشر قديسنا في القاء عظة : « وان المقدس أيضا لا وجود له من أجل حواسك » ، ويستنتج بصورة منطقية تماما ، بواسطة حرف العطف « و » : « لن تحس انت حضوره قط ، بوصفك كائنا حسيا » ؛ وهذا يعني انه بعدما « تبخرت » الموضوعات الحسية « جميعا » واستبدلت « بالحقيقة » ، « الحقيقة المقدسة » – « المقدس » – « على النقيض من ذلك » – هذا امر بدهي ! – « فانه موجود بالنسبة الى قدرتك على الايمان ، أو بصورة ادق روحك » (افتقارك الى الروح) ؛ « لانه هو نفسه **كائن** روحي » (بالابدال (١)) ؛ « **روح** » (بالابدال (١) مرة أخرى) ، « **هو روح من أجل الروح** » . ذلك هو فن تحويل العالم المادي ، « الموضوعات » ، بواسطة سلسلة حسابية من الابدالات ، الى « روح من أجل الروح ». ولا يسعنا هنا الا الاستمرار في الاعجاب بهذه الطريقة الجدلية التي تعمل بالابدالات – ولسوف تسنح لنا الفرصة فيما بعد من أجل دراستها بصورة أعمق ووصفها في كل نقائها الكلاسيكي .

وان طريقة الابدالات يمكن قلبها أيضا – ومثال ذلك اننا بعدما انتجنا هنا « المقدس » مرة فاننا لا نضم اليه المزيد من الابدالات ، بل نجعل منه بدلا لتعريف

---

(١) Per Appositionem ، باللاتينية في النص الاصلي .

جديد ؛ وهذا هو الجمع بين المتوالية والمعادلة . ووفقا لهذه الطريقة ، فان « البقية الباقية » من عملية جدلية ما ، « فكرة شيء آخر » ، « يجب عليّ ان اخدمه باخلاص اكثر من نفسي » (بالابدال) ، « وهو يجب ان يكون بالنسبة اليّ اهم من كل ما عداه » (بالابدال) ، « وباختصار — شيء ما يجب أن انشد فيه خلاصي الحقيقي »، تصبح هنا (الابدال الاخير والعودة الى السلسلة الاولى) « شيئا مقدسا » (ص : ٤٨) . ان لدينا ههنا متواليتين متعادلتين ، الامر الذي يوفر الامكانية من اجل عدد كبير من المعادلات المتنوعة . ولسوف نعالج هذا الامر فيما بعد . وبفضل هذهالطريقة ايضا ، فان « المقدس » الذي لم نعرفه حتى الآن الا في صورة تحديد نظري خالص لعلاقات نظرية خالصة يكتسب معنى عمليا جديدا كل الجدة على انه « شيءما يجب ان انشد فيه خلاصي الحقيقي » ، الامر الذي يسمح بجعل المقدس نقيضا للاناني . وفيما عدا ذلك ، فاننا نكاد لا نحتاج الى الاشارة الى أن هذا الحوار بكامله ، مع العظة التي تتلوه ، ليس شيئا آخر سوى تكرار آخر لقصة المراهق الذي صادفناه من قبل ثلاث أو اربع مرات .

وهنا ، وقد وصلنا الى « الاناني » ، نفصم « الاوتار الرئيسية » لشترنر . لانه لا بد لنا باديء الامر ان نعرض مخططاته في تفاوتها التامة ، خالصة من اية فواصل دخيلة ، وثانيا لان هذه الفواصل على اية حال سوف ترد من جديد في اقسام اخرى من الكتاب . ذلك ان شترنر ابعد ما يكون ، كما يزعم ، عن « الانطواء دون انقطاع على ذاته » ، بل هو على النقيض من ذلك يريق نفسه باستمرار فيما حوله . ولسوف نشير فقط الى أن السؤال الذي طرح في الصفحة ٤٥ : من هو هذا الكائن المتميز من « الانا » ، هذا الكائن الذي هو روح ؟ يعطى الآن الجواب بمعنى انه المقدس ، يعني ما هو غريب عن « الانا » ، وان كل شيء غريب عن « الانا » يعتبر وفقا لذلك ودون مزيد من الضوضاء على أنه روح — وذلك بفضل بعض الابدالات غير المقررة ، الابدالات « في ذاتها » . ان الروح ، والمقدس ، والآخر ، هي افكار متماثلة يعلن الحرب عليها بنفس الطريقة ، وكلمة فكلمة على وجه التقريب ، التي اتبعها في البداية بصدد المراهق والرجل . ونتيجة لذلك ، فاننا لم نتقدم خطوة واحدة ابعد مما كنا عليه في الصفحة ٢١ .

(أ) الاشباح

ينصرف الآن القديس ماكس بصورة جدية الى معالجة « الارواح » التي هي « ذرية الروح » (ص : ٣٩) ، والطبيعة الشبحية لجميع الكائنات (ص : ٤٧) . هذا ما يتخيله على الاقل . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يفعل في حقيقة الامر سوى استبدال اسم جديد بنظرته السابقة الى التاريخ التي تنص على أن الناس هم ، بصورة قبلية ، ممثلو مفاهيم عامة . وان هذه المفاهيم العامة تبدأ بأن تمثل هنا في الحالة الزنجانية ، يعني بوصفها أرواحا موضوعية تملك بالنسبة الى الناس طابع الموضوعات ، وهي تسمى عند هذا المستوى الاطياف أو —

الاشباح . ان الشبح الرئيسي لهو طبعا « الانسان » نفسه ، لان الناس ، وفقـا لما سبق قوله ، لا وجود لهم الواحد بالنسبة الى الآخر الا في صورة ممثلي العمومية ، الماهية ، المفهوم ، المقدس ، الآخر ، الروح ، يعني في صورة كائنات شبحية ، في صورة أشباح . وانما لنعرف من قبل ان الروح ، وفقا لعلم الظواهر لهيغل (ص : ٢٥٥ وفي مواضع أخرى) ، بقدر ما يعلك بالنسبة الى الانسان شكل « الشيئية » ، هو انسان آخر (انظر ادناه عن « الانسان ») .

وهكـذا فاننـا نرى هنـا السموات تنفتح والانـواع المتباينة من الاشباح تمر امامنا الواحد تلو الآخر . سوى أن جالك المغفل ينسى انه استعرض امامنـا مـن قبل الازمان القديمة والحديثة ، هذه الاشباح العملاقة التي ليست جميع الاوهام غير المؤذية عن الله ، الخ ، الا مجرد تفاهات بالمقارنة معهـا .

الشبح رقم ١ : **الكائن الاسمى** ، الله . (ص : ٥٣) . وكما هو متوقع ممـا سـبق ، فان جالك المغفل ، الذي ينقل ايمانه جميع جبال التاريخ العالمي ، يؤمن بـأن « الناس اتخذوا طوال آلاف السنين هذه المهمة » ، انهم « تعذبوا سعيا الى تحقيـق هذا العمل البغيض ، المستحيل ، اللامتناهي ، هذا العمل الجدير ببنات دانوس(٧٦) » ــ « اثبات وجود الله » ولا حاجة بنا الى اضاعة مزيد من الوقت في الحديث عن هذا الايمان الذي لا يصدق .

الشبح رقم ٢ : **الكائن** . يقتصر ما يقوله رجلنا الطيب عن الكائن ــ باستثناء ما نسخ عن هيغل ــ على « كلمات طنانة وأفكار بائسة » (ص : ٥٣) . « وليس ايسر » من الانتقال من الكائن الى « الكائن العمومي » . وهذا الكائن العمومي هو طبعا الى « الكائن المروع » ،

الشبح رقم ٣ : **غرور العالم** . وليس ثمة ما يقال عنه سوى أنه يصدر عنـه « بسـهولة » .

الشبح رقم ٤ : **الكائنات الصالحة والطالحة** . وفي الحقيقة انه يمكن ان يقـال لنا شيء في هذا الشأن ، لكن لا يقال لنا شيء ــ ويتم الانتقال في الحال الى ما يليه

الشبح رقم ٥ : **الكائن وملكوته** . ويجب الا ندهش البتة لاننا نصادف هنا الكائن للمرة الثانية . ان مؤلفنا الشريف ، الذي يدرك « **خرافته** » جيدا (**ويغان** ، ص : ١٦٦) يكرر كل ما يقوله عدة مرات حتى لا ينساء فهمه . وان أول تعريف نعطاه عن الكائن هنا هو انه يملك « ملكوتا » ، ومن بعد يقال لنا انه « الكائن » (ص : ٥٤) ، وبعدئذ يتحول بقدرة قادر الى

الشبح رقم ٦ : « **الكائنات** » . ان معرفتها والاعتراف بها ، وبها وحدها ، ذلك

هو الدين . ان « ملكوتها (الكائنات) ــ ملكوت كائنات » (ص : ٥٤) ويظهر هنا على حين غرة ودونما سبب ظاهر

الشبح رقم ٧ : **الله ــ الانسان ، المسيح** . وان شترنر لقادر ان يقول عنه انه كان « **يملك جسدا** » . واذا لم يكن القديس ماكس يؤمن بالمسيح ، فلنه يؤمن على الاقل « بجسده الفعلي » . ووفقا لشترنر ، فقد ادخل المسيح مصائب كبرى الى التاريخ ، ويروي لنا قديسنا العاطفي وعيناه تغصان بالدموع « ما عاناه المسيحيون الاقوى من آلام حتى يفهموه » ــ اجل « لم يعذب شبح من قبل قط النفوس بهذا القدر ، والشامان الذي يجلد نفسه كي يأخذه الروع ويبلغ حالة من الاختلاجات الصاعقة لم يعان قط الالام التي احتملها المسيحيون من اجل هذا الشبح الاشد ابهاما » . ويذرف القديس ماكس دمعة حنونا على قبر ضحايا المسيح ومن ثم ينتقل الى « الكائن المروع » ،

الشبح رقم ٨ : **الانسان** . ههنا يتملك « هلع » فوري كاتبنا المقدام ــ « انه مذعور من نفسه » ، فهو يرى في كل انسان « شبحا رهيبا » . « شبحا مشؤوما » و « مسكونا » (ص : ٥٥ ، ٥٦) . وانه ليشعر بضيق عظيم . ان الانشقاق بين الظاهرة والوجود لا يترك له مجالا للراحة على الاطلاق . انه مثل نابال ، زوج ابيجايل، الذي تقول التوراة عنه ان وجوده منفصل عن مظهره الظاهري : « وكان رجل في معون واملاكه في الكرمل » (**صموئيل الاول** : ٢٥ ، ٢)(١) . لكن في اللحظة المناسبة ، وبالضبط قبل ان يضع القديس ماكس « المعذب حتى اعماق النفس » رصاصة في راسه بدافع يأسه ، يتذكر على حين غرة الاقدمين الذين « ما كانوا يأبهون لاي امر من هذا النوع في اشخاص عبيدهم » . ويؤدي هذا به الى

الشبح رقم ٩ : **الروح القومي** (ص : ٥٦) الذي يتوهم القديس ماكس بشانه اشياء « مرعبة » . وليس في الامكان الآن رده عن تحويل

الشبح رقم ١٠ : « الكل » الى طيف . واخيرا ، ما دام التعداد يتوقف هنا ، يقذف « بالروح القدس » ، والحقيقة ، والعدالة ، والقانون ، والقضية العادلة (التي لا يستطيع نسيانها بعد) ، ونصف اثني عشرية من الاشياء الاخرى التي لا تملك اي شيء مشترك على الاطلاق ، في كيس واحد ــ الا وهو صنف الاشباح .

وفيما عدا ذلك ، فليس في الفصل كله ما يستلفت النظر ، باستثناء ان القديس

---

(١) Und sein Wesen zu Carmel - في الاصل واملاكه في الكرمل ، وثمة هنا تورية على كلمة Wesen : لان كلمة Wesen (الكينونة ، الماهية) قد استخدمت في ترجمة لوثر للتوراة بمعناها القديم : ملكية او أملاك .

ماكس يحرك بإيمانه جيلاً تاريخياً ، يعني أنه يتفوه بهذا الرأي (ص : ٥٦) : « لم يكن كائن ما موضع العبادة قط الا اكراما لكائن أسمى ، ولم يعتبر شخصاً مقدساً الا بوصفه شبحاً ، يعني » (**يعني !**) « شخصاً محمياً ومعترفاً به » . واذا نقلنا هذا الجيل الذي يحركه الايمان وحده ، وأعدناه الى مكانه الحقيقي ، فان « النص يقرأ » اذن : انما اكراما لاشخاص محميين ، يعني يخلقون بأنفسهم حمايتهم الخاصة : وأصحاب امتيازات ، يعني يستولون على الامتيازات لانفسهم ، قد كانت كائنات أسمى موضع العبادة ، وكانت اشباح موضع التكريس . ومثال ذلك أن القديس ماكس يتخيل أنه في الازمان القديمة، حين كان تماسك كل شعب مضموناً بفعل العلاقات والمصالح المادية المشتركة ، مثلا العداء المتبادل بين القبائل المختلفة ، الخ ؛ وحين كان لا بد لكل امرىء ، من جراء نقص القوى المنتجة ، أن يكون اما عبداً وإما ملاكاً للعبيد . الخ ، الخ ، وبالتالي حين كانت « المصلحة الاكثر طبيعية » (**ويغان**، ص: [١٦٢]) تقتضي الانتساب الى شعب خاص — يتخيل القديس ماكس اذن أن مفهوم « الشعب بوصفه كائناً » هو وحده الذي انجب في ذلك الحين هذه المصالح انطلاقاً من ذاته ؛ وكذلك في العصور الحديثة ، حيث تنجب المزاحمة الحرة والتجارة العالمية النزعة الكوسموبوليتية البورجوازية المنافقة وفكرة الانسان ، يقلب القديس ماكس الامور ويتخيل ان الانشاء الفلسفي اللاحق لفكرة الانسان هو الذي اتى بهذه العلاقات على أنها « صنائع وحيه » (ص : ٥١) . وينطبق الامر نفسه على الدين . ملكوت الماهيات الذي يعتبره الملكوت الوحيد . أما عن الكائن ، ماهية الدين ، فانه لا يعرف شيئاً ، والا فانه يجب عليه أن يعرف أن الدين ، **من حيث** هو دين ، لا يملك ماهية ولا ملكوتاً . **ففي** الدين يحول الناس عالمهم التجريبي الى نتاج خالص للفكر ، الى تصور يتراءى لهم واقعاً غريباً . ولا يجوز هنا أيضاً تفسير هذه الحقيقة ، في حال من الاحوال ، انطلاقاً من المفاهيم ، ولا انطلاقاً من « الوعي الذاتي » أو أي هراء مشابه ، بل من مجمل نمط الانتاج والتعامل الاجتماعي كما كان قائماً حتى ذلك الحين ، والذي هو مستقل عن الفكرة المحضة قدر استقلال اختراع النول الآلي واستخدام الخطوط الحديدية عن الفلسفة الهيغلية . واذا كان يتمسك بالحديث عن « ماهية » الدين ، يعني عن أساس مادي لهذه اللاماهية ، فان من واجبه اذن أن يبحث عنه لا في « ماهية الانسان » ولا في صفات الله ، بل في العالم المادي الذي تصادفه أي مرحلة للتطور الديني قائماً بصورة مسبقة (راجع أعلاه **فيورباخ**) .

ان جميع الاشباح التي استعرضناها كانت تصورات . وان هذه التصورات — اذا تركنا جانباً أساسها المادي (الذي يتركه شترنر جانباً على أي حال) — المتصورة على أنها تصورات داخل الوعي ، على أنها فكر في رؤوس الناس تشكل ، اذا ما أخرجت من حالتها كموضوعات ودمجت من جديد في الذات ، ورفعت من الجوهر الى الوعي الذاتي — **الهاجس أو الفكرة الثابتة** .

وفيما يتعلق بأصل قصص الاشباح عند القديس ماكس ، انظر **المؤلفات** ، المجلد الثاني ، ص : ٦٦ ، حيث يــرد(٢٢) :

« ان اللاهوت هو **الايمان بالاشباح** . وعلى اية حال ، فان للاهوت المبتذل اشباحه في المخيلة الحسية ، وللاهوت التأملي أشباحه في التجريـد اللاحسـي » .

وما دام القديس ماكس يقاسم جميع الفلاسفة التأمليين النقديين للعصور الحديثة ايمانهم بأن الافكار المستقلة عن الواقع ، الافكار المجـسدة ـ هذه الاشباح ـ قد سادت العالم ولا تزال تسوده ، وان كل التاريخ حتى يومنا الحاضر قد كـان تاريخ اللاهوت ، فليس أسهل عليه من تحويل التاريخ الى اشباح . وبالتالي فان تاريخ الاشباح عند سانشو يرتكز على الايمان التقليدي بالاشباح عند الفلاسفـة التأمليـيـن .

(ب) الهـاجس

« ايها الانسان ، ان في رأسك اطيافا ! ـ ان لديك فكرة ثابتة ! » ، هذا ما يقصف القديس ماكس به وفي وجه عبده شيليغا . ولانه ليتوعده : « لا تحسب اني أمزح » . لا تجسر على الحسبان أن « ماكس شترنر » المهيب يمكن أن يمزح .

ان رجل الله يحتاج من جديد الى خادمه الامين شيليغا كي ينتقل من الموضوع الى الذات ، من الطيف الى النزوة .

ان الهاجس هو التراتب في الفرد الاحد ، سيطرة الفكرة « فيه وعليـه » . فعندما وجد المراهق (ص ٢٠) في مواجهته عالما ليس هو الا عالم « اوهامه الحموية »، عالم اشباح ، فانه يرى ، وهو فريسة الهذيان ، « الكائنات المولودة في رأسه » تتجاوز رأسه وهي لما تبرح في رأسه . ان عالم أوهامه الحموية ـ وهذه خطوة الى الامام قام بها ـ هو الآن عالم ذهنه المشوش . ولا بد بالضرورة للقديس ماكس ـ الرجل الذي يجابه « عالم المحدثين » في صورة المراهق فريسة الهذيان ـ ان يعلن ان « كل الجنس البشري على وجه التقريب يتألف من مجانين حقيقيين ، نـزلاء مصـحـ عقـلي » (ص : ٥٧) .

ان الهاجس الذي يكتشفه القديس ماكس في رؤوس الناس ليس سوى هاجسه الخاص ـ حبة الجنون عند «القديس» الذي يعاين العالم من وجهة نظر الازلية(١) والذي يأخذ عبارات الناس المرائية وأوهامهم على السواء على أنها الحوافز الحقيقية لافعالهم؛ وهذا هو السبب في ان رجلنا البسيط الساذج ينطق بكل ثقة بالموضوعة الكبرى :

---

(١) sub specie oterni ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان الجنس البشري بكامله على وجه التقريب يتعلق بكائن اسمى » (ص : ٧٥) .

ان « الهاجس » « فكرة ثابتة » ، يعني « فكرة اخضعت الانسان لسلطانها » ، أو كما سوف يقول فيما بعد بطريقة اكثر شعبية ــ جميع انواع الحماقات التي « حشرها الناس في رؤوسهم » . ويصل القديس ماكس بأقصى اليسر الى الاستنتاج بأن كل شيء أخضع الناس لسلطانه ــ ومثال ذلك الحاجة الى الانتاج في سبيل الحياة والعلاقات المترتبة على ذلك ــ هو مثل هذه « الحماقة » أو هذه « **الفكرة الثابتة** » . ولما كان عالم الطفل هو « عالم الاشياء » الوحيد ، كما علمنا من اسطورة « حياة انسان » ، فانه يترتب على ذلك أن كل الاشياء التي لا توجد « بالنسبة الى الطفل » (وأحيانا بالنسبة الى الحيوان ايضا) هي بكل تأكيد « فكرة » و « بكل سهولة ايضا » « فكرة ثابتة » . اننا لا نبرح بعيدين جدا عن التخلص من المراهق والطفل .

ان الفصل عن الهاجس لا يستهدف الا التحقق من وجود هذه المقولة في تاريخ « الانسان » . وأما النضال الفعلي ضد الهواجس ، فانه يمتد على « الكتاب » بأسره ، لكنه يحتل بصورة خاصة القسم الثاني . ولذا فان امثلة قليلة عن الهواجس يمكن ان تكفينا هنا .

في الصفحة ٥٩ يعتقد جاك المغفل أن « صحفنا طافحة بالسياسة لانها في قبضة الوهم الذي ينص على ان الانسان خلق كي يصبح « **انسانا اجتماعيا** »(١) . وبالتالي، فان الناس في رأي جاك المغفل ينخرطون في السياسة لان صحفنا طافحة بها . ولو أن احد آباء الكنيسة القى نظرة على اخبار البورصة المنشورة في صحفنا لما أمكنه ان يصدر حكما يختلف عن حكم القديس ماكس ، وكان لا بد أن يقول : ان هذه الصحف تطفح بأخبار البورصة لانها في قبضة الوهم الذي ينص على ان الانسان خلق كي ينخرط في المضاربة المالية . وهكذا فليست الصحف هي المصابة بالهاجس ، بل الهاجس هو الذي أصاب « شترنر » .

ويفسر شترنر خطر مضاجعة المحارم ونظام وحدانية الزواج انطلاقا من « المقدس » ، « انها المقدس » . واذا كانت مضاجعة المحارم غير محرمة بين الفرس ، واذا كان الاتراك يمارسون تعدد الزوجات ، فان مضاجعة المحارم وتعدد الزوجات هي « المقدس » في تلك البلدان اذن . وليس في الامكان ان نرى اي فارق بين هذين النوعين من « المقدس » سوى أن الفرس والاتراك « حشروا رؤوسهم » بحماقات مختلفة عن حماقات الشعوب الالمانية المسيحية . ــ تلك هي طريقة الاب الكنائسي في « الانفصال » عن التاريخ « في الوقت المناسب » . ــ ان لدى جاك المغفل معرفة

(١) « Zoon Politican » : باللاتينية في النص الاصلي .

طفيفة جدا بالاسباب الحقيقية لتحريم تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم في بعض الشروط الاجتماعية بحيث يعتبر هذا التحريم مجرد عقيدة في دستور للايمان ويتخيل بصورة مشتركة مع جميع البورجوازيين الصغار انه عندما يسجن رجل لجريمة من هذا النوع فهذا يعني ان « الناقد الاخلاقي » يحجزه في « دار للاصلاح الاخلاقي » (ص : ٦٠) — بالضبط مثلما تبدو السجون عامة في نظره دورا للاصلاح الخلقي — وبهذا الشأن فهو في مستوى ادنى من البورجوازي المثقف الذي يملك اعلاما افضل في الموضوع — راجع الادبيات عن السجون . ان « سجون » « شترنر » هي الاوهام الاشد حقارة للبورجوازي البرليني ، لكن لا يمكن مطلقا ، فيما يخصه ، ان توصف بأنها « دور للاصلاح الاخـلاقي » .

وبعدما اكتشف شترنر ، بفضل « تأمل تاريخي » ، « طرح بصفة حادث عارض » ، أنه « كان من المحتوم أن يتوصل الانسان الى اظهار طبيعته الدينية مـع سائر تساؤلاته » (ص : ٦٤) ، يجب « في الحقيقة الا ندهش » — « ما دمنا ، نحن أيضا ، مشربين بالدين حتى أعماقنا . . . لان قسم « اعضاء لجنة المحلفين يحكم علينا بالموت ولأن رجل الشرطة ، بوصفه مسيحيا صالحا ، يحبسنا في زنزانة بفضل « القسم الرسمي » . وحين يوقفه دركي بتهمة التدخين في حديقة تيرغارتن(٧٨) ، فليس دركي صاحب الجلالة البروسي هو الذي ينتزع السيجار من فمه بصفعة من كفه ، بالرغم من انه يتناول اجرا ليقوم بهذا العمل ويتناول حصته من الغرامات ، بل « القسم الرسمي » هو الذي يتصرف على هذا الغرار . وان السلطة الممنوحة لبورجوازي هيئة المحلفين تخضع للتحول نفسه وتتحول بالنسبة الى شترنر — بفضـل المظهر المقدس الكاذب الذي يتخذه اصدقاء التجارة (١) حين يجلسون في هذه الهيئة ، الى السلطة التي يمنحها فعل القسم الى سلطة القسم ، الى « المقدس » . « الحق الحق اقول لكم : اني لم اجد مثل هذا الايمان العظيم ، حتى في اسرائيل » (انجيل القديس متى : ٨ ، ١٠) .

« تتحول الفكرة الى حكمة بالنسبة الى العديد من الناس ، بحيث ليسوا هم الذين يملكون الحكمة ، بل بالاحرى الحكمة هي التي تملكهم ، ومع الحكمة يكتسبون من جديد نقطة استناد وطيدة » . لكن ، « ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل الله الذي يرحم » . (رسالة القديس بولس الى اهل روميه ، ٩ ، ١٦) . وبالتالي فـان عـلى القديس ماكس في الصفحة ذاتها ان يتلقى اشواكا عديدة في جسده ويجب عليه ان يعطينا عددا من الحكم من لونه : الحكمة الاولى — لا حكم على الاطلاق ؛ الحكمة الثانية — لا نقاط استناد وطيدة على الاطلاق ؛ الحكمة الثالثـــة — « عـلى الرغـم من انـه يجب علينا ان نملك الروح ، فان الروح يجب الا يملكنا » ؛ الحكمة الرابعة — يجب أن

---

(١) amis du commerce ، بالفرنسية في النص الاصلي .

تصغي ايضا الى صوت جسدنا ، « لان الانسان لا يفهم نفسه كليا الا اذا استمع الى صوت جسده ، ولا يكون مدركا أو عقلانيا الا اذا فهم نفسه كليا » .

٣ ـ تاريخ الارواح المقدس بنفس

آ ـ الزنوج والمغوليون

نعود الآونة الى بداية المخطط التاريخي والتسمية « الفريدة » . ان الطفل يصبح الزنجي ، والمراهق يصبح المغولي . انظر « اقتصاد العهد القديم » .

« في هذا التأمل التاريخي عن حالتنا كمغوليين ، الذي ادرجه هنا بمثابة حادث عارض ، لا ازعم الشمول ، او حتى الاصالة . اني لا افعل ذلك الا لانه يتراءى لي انه يمكن ان يسهم في ايضاح البقية » (ص : ٢٧) .

يحاول القديس ماكس ان « يوضح » لنفسه عباراته الجوفاء عن الطفل والمراهق باعطائها اسماء عالمية جامعة ، ويحاول ان « يوضح » هذه الاسماء العالمية الجامعة بان يدس عليها عباراته عن الطفل والمراهق . « ان النمط الزنجي يجسد الازمان القديمة ، التبعية للاشياء » (طفل) ؛ « والنمط المغولي يجسد مرحلة التبعية للافكار ، العصر المسيحي » (المراهق) . « راجع اقتصاد العهد القديم » . « ان الكلمات التالية محتفظ بها للمستقبل : اني مالك عالم الاشياء ، وانا مالك عالم الافكار » (ص : ٨٧ ، ٨٨) . ولقد تحقق هذا المستقبل مرة من قبل في الصفحة ٢٠ ، بصدد الانسان ، ولسوف يتحقق مرة اخرى في وقت لاحق ، بدءا من الصفحة ٢٢٦ .

التأمل التاريخي الاول « الذي لا يزعم الشمول أو حتى الاصالة » ؛ ما دامت مصر تشكل قسما من افريقيا حيث يعيش الزنوج ، فانه يترتب على ذلك أن « حملات سيسوستريس » التي لم تحدث قط ، و « اهمية مصر » (حتى ايام حكم البطالسة، وحملة نابليون على مصر ، ومحمد علي ، والمسألة الشرقية ، وكراسات دوفرجيه دي هوران ، الخ) ، « وشمالي افريقيا عامة » (وبالتالي قرطاجة ، وحملة هانيبال على روما ، و « بسهولة ايضا » سيراكوز واسبانيا ، والفانداليين ، وتيرتوليان ، والمغاربة ، والحسين ابو علي بن عبد الله بن سينا ، والدول القرصنية، والفرنسيين في الجزائر ، وعبد القادر ، والاب انفانتان ، والملاجمة الاربعة الجدد لشاريفاري) « تشكل جزءا » (ص : ٨٨) من « العصر الزنجي » . وهكذا فان شترنر «يوضح» حملات سيسوستريس ، الخ ، بادراجها في العصر الزنجي ، بينما يوضح العصر الزنجي بأن يحشره « بمثابة حادث عارض » ومثال تاريخي ، في افكاره الفريدة « عن

سنوات طفولتنـــا » .

« **التأمل التاريخي » الثاني** : « ان حمـلات الهـان والمغـول حتى الروس تشكل جزءاً من العصر المغولي » (والبولونيين في سيليزيا العليا) (٧٩) . وهكـــذا يجري الشيء ذاته هنا ، فحملات الهان والمغول ، وكذلك حملات الروس ، «توضح» من جراء تصنيفها في « العصر المغولي » ، بينما يوضح « العصر المغولي » بالاشـــارة الى انه العصر الذي تنطبق فيه صيغة « التبعية للاتكلر » التي صادفناها من قبـل في سيماء المراهـق .

« التأمل التـاريخي » الثـالث :

في العصر المغولي « لا يمكن ان تقدر أناي حق قدرها لان المـاس **القاسي** **للأنا** عالي السعر جداً ، وهو لا يبرح بالغ القسوة والمنعة بحيث لا تستطيع أناي ابتلاعه وتمثله . وعلى النقيض من ذلك لا يفعل الناس الا ان يزحفوا بقدر فائق من الهرج فوق هذا العالم السكوني ، هذا الجوهر ، مثـــل دويبات طفيلية على جسد تمتص الغذاء من عصاراته ؛ لكن دون ان تستطيع التهامه من جراء ذلك . ان هذا النشاط للحشرات المؤذية يشكل كدح المغول . وعند الصينيين ، **كما هو معروف** ، لم يطرأ أي تغيير البتة ، الخ . ـــ **وبالتالي** » (من جراء ان الاشياء لا تتغير عند الصينيين) « فان جميع التغيرات في عصرنا المغولي قد كانت مجرد اصلاحات وتحسينات جزئية ، لا انقلابات هدامة ، ومفترسة ، أو ماحقة . ان الجوهر ، الموضوع ، يبقى . وليس كدحنا بأسره سوى نشاط نحل ووثب براغيث ... شعوذة على الحبل المشدود للكائن الموضوعي » ، الخ (ص : ٨٨ ، راجع هيغل ، **فلسفة التاريخ** ، ص : ١١٣ ، ١١٨ ، ١١٩ (الجوهر غير الموهن) ، ص : ١٤٠ ، الخ ، حيث تتصور الصين على انها « التجوهر ») .

وهكذا فاننا نعلم هنا ان الناس في العصر القوزاقي **الحقيقي** سوف يسترشدون بالحكمة التي تنص عـلى ابتلاع ، و « التهـام » و « افنـاء » و « امتصـاص » و « تدمير » الأرض و « الجوهر » و « الموضـوع » و « الكائن السكوني » . وجنباً الى جنب مع الارض النظام الشمسـي غير المنفصل عنها . ان « شترنر » هذا الذي يبتلع العالم قد عرفنا من قبل في الصفحة ٣٦ على « الفعالية الاصلاحية والتصحيحية » للمغول على انها « خطط من أجل خلاص **وتصحيح** العالم » يضعهـا المراهـق والمسيحي . وهكذا فاننا لم نتقدم بعد خطوة واحدة . وانه لما يميز جماع هذا التصور « الاوحد » للتاريخ أن المرحلة العليا لهذه الفعالية المغولية توصف بانها « **علمية** » ـــ الامر الذي يمكن منذ الآن ان نستخلص منه النتيجة التي يرويها لنا القديس ماكس في وقت لاحق ، الا وهي ان قمة السماء المغولية هي مملكة الارواح الهيغلية .

« **التأمل التاريخي » الرابع** : ان العالم الذي يزحف على سطحه المغول يتحول الآن بفضل « وثبة برغوت » الى « الوضعي » ، ويتحول هذا الاخير الى « النظام الاساسي » ، ويتحول النظام الاساسي بفضل فقرة في الصفحة ٨٩ الى « الفضيلة » . « تظهر الفضيلة في شكلها الاول على انها عرف » — وبالتالي فهي تمثل على انها **شخص** ، لكنها تتحول في مثل لمح البصر الى **مكان** : « ان تصرف المرء وفقا لعادات بلده وأعرافه **يعني هنا** » (اي في مجال الفضيلة) « ان يكون المرء فاضلا » . « وبالتالي » (لا ن هذا الواقع يشكل عادة في مجال الفضيلة) « فان **السلوك الفاضل التقي في شكله الابسط** يمارس في ... **الصين** ! » .

ان القديس ماكس قليل الحظ في انتقاء امثلته . ففي الصفحة ١١٦ ينسب بالطريقة نفسها الى الاميركيين الشماليين « دين الاستقامة » . ان أوغد شعبين على ظهر البسيطة ، الصينيين الذين هم محتالون من النمط البطريركي ، واليانكيين الذين هم محتالون من النمط المتحضر ، هما في نظره اناس « متواضعون » و « فاضلون » و « مستقيمون » . ولو انه راجع أوراقه المنتحلة لوجد أن الاميركيين الشماليين مصنفون كمحتالين في الصفحة ٨١ من **فلسفة التاريخ** ، وكذلك الصينيين في الصفحة ١٣٠ .

ان « المرء » — هذا الصديق المخلص — يمد لرجلنا الصالح القديس يد المعونة الآن كي ينتقل الى **الابتكار** ، ومن الابتكار ترده « و » الى « **العادة** » ، وبذلك تكون المواد قد هيئت من أجل تحقيق ضربة معلم في

التأمل التاريخي الخامس : « في الحقيقة انه ليس ثمة شك في أن الانسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للاشياء والعالم » — من الجوع على سبيل المثال .

« و » — وهذه نتيجة طبيعية تماما —

« **يؤسس عالما خاصا به** » — « شترنر » في حاجة اليه الآن —

« عالما مألوفا لديه حيث يشعر هو وحده انه في بيته » ؛ — « وحده » بعدما أقام بادىء الامر « كما في بيته » ؛ بفضل « المادة » ، في « العالم » القائم —

« اي يشيد لنفسه سماء » — ما دامت الصين تسمى امبراطورية السماء ؛

« **ذلك انه ليس للسماء في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي للانسان** » — بينما ليست هي في معناها الفعلي على النقيض من ذلك ، سوى تصور للانسان الذي يأخذ وطنه الخاص على انه وطن ليس خاصا به ؛

« **الوطن حيث لا يخضع بعد الآن لاية قوة غريبة عنه** » — يعني حيث يخضع في حقيقة الامر لقواه الخاصة التي تلوح في عينيه غريبة عنه . وانا لنعرف بقية القصة

القديمة . « على النقيض من ذلك » ، كي نستخدم كلمات القديس برونو ، أو « انه لمن السهولة بكل تأكيد » ، كي نستخدم كلمات القديس ماكس ، ان تصاغ هذه العبارة بالطريقة التالية :

عبارة شترنر التي لا تزعم الشمول او حتى الاصالة

« في الحقيقة انه ليس ثمة شك في أن الانسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للاشياء والعالم ، ويؤسس عالما خاصا به ، عالما مألوفا لديه حيث يشعر هو وحده انه في بيته ، الخ . اي يشيد لنفسه سماء . ذلك انه ليس « للسماء » في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي للانسان ، حيث لا يخضع بعد الآن لاية قوة غريبة عنه او اية سيطرة خارجية ، ولا يجعله اي تأثير دنيوي بعد الآن مغتربا عن ذاته ، وباختصار حيث ترفض حثالات الحياة الارضية ، وحيث لا حاجة به بعد الآن الى النضال ضد العالم ، وبالتالي حيث لا ينكر عليه في هذا العالم اي شيء بعد الآن » (ص : ٨٥) .

العبارة ذاتها بعد تنقيحها

« في الحقيقة انه ليس ثمة شك » — لان الصين تسمى امبراطورية السماء ، ولان « شترنر » يتحدث عن الصين بالضبط ، ولانه « اعتاد » بواسطة الجهل « أن يحمي نفسه من المضايقات المزعجة للاشياء والعالم ، وان يؤسس عالما خاصا به ، عالما مألوفا لديه حيث يشعر هو وحده انه في بيته » — لهذا السبب « يشيد لنفسه سماء » انطلاقا من امبراطورية السماء الصينية . « ذلك انه في الحقيقة ليس » للمضايقات المزعجة للعالم والاشياء « من معنى آخر سوى » كونها الجحيم «الحقيقي» للاوحد «حيث» كل القوى «تسود عليه وتتحكم فيه» على انها شيء « غريب عنه » ، لكنه جحيم يعرف هو كيف يحوله الى « سماء » بأن « يجعل نفسه مغتربا» عن جميع « التأثيرات الدنيوية » ، وبأن يتملص من جميع الحقائق والقرائن التاريخية ، وبالتالي فهو لا يحسبها بعد الآن غريبة ؛ « وباختصار » ، جحيم « حيث ترفض حثالات الوجود الارضي » والتاريخ ، وحيث شترنر « لا يكتشف » في « نهاية العالم » مزيدا من « النضال » — وبذلك يكون كل شيء قد قيل .

« **التأمل التاريخي » السادس** : يتخيل شترنر في الصفحة ۹۰ انه

> « في الصين **اتخذت الاحتياطات لجميع الامور** ، فمهما كانت الاحداث ، فان الرجل الصيني **يعرف دائما** ما يجب عليه أن يفعل ، ولا حاجة به الى اتخاذ القرار **وفقا للظروف** ، **فليس ثمة حادث غير متوقع يعكر** هدوءه السماوي » .

حتى ولا تصف المدفعية البريطانية ـ انه يعرف على وجه الدقة « ما يجب عليه أن يفعل » ، وبصورة خاصة في مواجهة المراكب البخارية والقنابل المتفجرة التي لم يشاهدها قط (۸۰) .

لقد استخلص القديس ماكس هذا من **فلسفة التاريخ** لهيغل : الصفحتين ۱۱۸ و ۱۲۷ ، اللتين كان لا بد له طبعا أن يضيف اليهما شيئا « **أوحد** » كيما يكمل فكرته **كما هي واردة أعلاه** .

ويستطرد القديس ماكس :

> « **وبنتيجة ذلك فان الجنس البشري** يرتقي الدرجة الاولى من سلم الحضارة بفضل العادة ، **وما دام الجنس البشري يتخيل** انه اذا تسلق الحضارة فقد ارتقى الى السماء ، الى مملكة الحضارة أو الطبيعة الثانية ، فانه يرتقي **فعليا** الدرجة الاولى ـ من السلم السماوي » (ص : ۹۰) .

« بنتيجة ذلك » ، أي لان هيغل يبدأ التاريخ بالصين ، ولان « الرجل الصيني لا يفقد أعصابه » ، فان « شترنر » يحول الجنس البشري الى شخص « يرتقي الدرجة الاولى من سلم الحضارة » ، ويفعل ذلك في حقيقة الامر « بفضل العادة » ، لان المعنى الوحيد للصين بالنسبة الى شترنر هو كونها تجسيد « العادة » . ومنذ الآن ، فان هدف صاحبنا المتحمس للمقدس هو تحويل هذا « السلم » الى « سلم سماوي » ، ما دامت الصين تسمى ايضا امبراطورية **السماء** . « وما دام الجنس البشري يتخيل » ولكن « من أين » لشترنر « المعرفة الجيدة بكل الاشياء » التي يتخيلها الجنس البشري ، انظر ويغان ، ص : ۱۸۹) ـ هذا ما كان ينبغي لشترنر اثباته ـ أولا انه يحول « الحضارة » الى « سماء الحضارة » ، وثانيا انه يحول « سماء الحضارة » الى « حضارة السماء » ـ (وهي فكرة تنسب الى الجنس البشري ، لكن يتبين لنا في الصفحة ۹۱ انها فكرة لشترنر ، الامر الذي يمنحها صياغتها الحقيقية) ـ ومن جراء ذلك يرتقي **فعليا** الدرجة الاولى من السلم السماوي » . وما دام **يتخيل** انه يرتقي الدرجة الاولى من السلم السماوي ، فانه ـ من جراء ذلك ـ يرتقيها **فعليا** ! « ما دام »

« المراهق » « يتخيل » أنه يصبح روحا تقيا ، فانه يصبح كذلك فعليا! انظر «المراهق» و « المسيحي » بشأن الانتقال من عالم الاشياء الى عالم الروح حيث ترد الصيغة البسيطة لهذا السلم السماوي للفكر « الاوحد » .

التأمل التاريخي السابع ، ص : ٦٠ . «اذا كانت المغولية» (التي تأتي مباشرة بعد السلم السماوي ، هذا السلم الذي أتاح « لشترنر » ، بفضل الفكرة المنسوبة الى الجنس البشري،أن يقرر وجود كائن روحي،« اذا كانت المغولية قد قررت وجود الكائنات الروحية » (بالاحرى ـ اذا كان « شترنر » قد نصب أوهامه بشأن وجود المغول الروحي على انها حقيقة واقعة) ، « فان القوزاق قاتلوا **آلاف** الآف السنوات ضد هذه الكائنات الروحية ، كيما يستطيعوا أن يسبروا غورها » («المراهق الذي يصبح رجلا و « يسعى طوال الوقت » « لان يتغلغل خلف الافكار » ، المسيحي الذي « يسعى طوال الوقت » « لان يستقصي أعماق الالوهية ») . وما دام الصينيون قد لاحظوا وجود يعلم الله اية كائنات روحية (ان « شترنر » ، من جهته ، لا يتحقق من وجود كائن واحد ، باستثناء سلمه الالهي) ــ فلا بد للقوزاقيين ان يتخاصموا آلاف السنوات مع « هذه الكائنات الروحية » الصينية الاصل ؛ والاكثر من ذلك ان شترنر يسجل بعد سطرين انهم فعليا « اجتاحوا السماء **المغولية** ، **التيين** » . ويستطرد : «متى يدمرون هذه السماء، متى يصبحون اخيرا **قوزاقا حقيقيين** و **يجدون أنفسهم**؟» ان لدينا ههنا الوحدة السالبة ، التي ظهرت من قبل في هيئة الانسان ، وقد تجسدت **الآن في** « القوزاقي الحقيقي » ، اي **القوزاقي القوزاقي** الذي ليس هو من النمط الزنجي ولا من النمط المغولي . انه هنا مجرد مفهوم ، كائن متميز من القوزاقيين الفعليين ومعارض لهم من حيث هو « المثل الاعلى للقوزاقي » ، من حيث هو « دعوى » ، « رسالة » ، من حيث هو « المقدس » ، من حيث هو القوزاقي « المقدس » ، القوزاقي « الكامل » ، « الذي ليس هو غير » القوزاقي « في السماء ــ **الله** » .

« في سياق النضال الكلود للعرق المغولي ، **شيد** الناس سماء » ــ ذلك هو ايمان « شترنر » (ص : ٦١) ، الذي ينسى ان المغوليين الحقيقيين معنيون بالخراف اكثر بما لا يقاس من عنايتهم بالسماء(آ) ــ « عندما **انصرف** أولئك الذين من العرق **القوزاقي** ، بقدر ما كان ... **لهم** شأن بالسماء ... الى مهمة اجتياح السماء » . **شيدوا** سماء ، عندما ... يقدر ما كان **لهم** ... **انصرفوا** . ان هذه « الفكرة عن التاريخ » يعبر عنها بكل تواضع في **متتالية من الازمنة**(ب) لا « تلمع » هي الاخرى

(آ) تورية في الالمانية تعتمد على الكلمات «Die Hämmel» (الخراف) و «Die Himmel» (السموات) .

(ب) Consecutio Temporum ، باللاتينية في النص الاصلي . والمقصود ازمنة الافعال .

حقا في شكل كلاسيكي ، « أو حتى » في الصواب النحوي ؛ ان انشاءاته النحوية صورة عن الانشاء التاريخي . « وعلى هذا تقتصر » « مزاعم » « شترنر » التي « تبلــغ بذلك هدفهــا الاخيــر » .

التأمل التاريخي التامن ، الذي هو تامل التأملات ، الالف والياء في كل التاريخ بحسب شترنر : ان جاك المغفل لا يرى في كل تطور الشعوب ، كما جرى حتى الآن ، وهو ما أثبتناه من البداية ، أكثر من سلسلةمتعاقبة من السموات (ص : ٩١) يمكــن التعبير عنها كذلك كما يلي : ان اجيال العرق القوزاقي التي تعاقبت الواحد تلــو الآخر حتى يومنا الحاضر لم تفعل شيئا أكثر من المماحكةبشأن مفهوم الفضيلة (ص:٩٢)، وقد «اقتصر نشاطها على هذا» (ص:٩١)، ولوانها انتزعت من راسها هذهالفضيلة التاعسة، هذا الشبح، فلعلهاكانت تتوصل الى تحقيق بعض الاشياء؛ وعلى ماكانت الامور، فانها لم تتوصل الى تحقيق اي شيء ، اي شيء على الاطلاق ، ولم يكن لها بد من القبــول بالقصاص الذي فرضه عليها القديس ماكس كما لو كانت تلامذة . وانه لما يتفق كل الاتفاق مع مفهومه عن التاريخ أن يستحضر في النهاية (ص : ٩٢) الفلسفة التأمليــة كيما « تجد فيها هذه المملكة السماوية ، مملكة الارواح والاشباح ، نظامها اللائق » — وهي تتصور في فقرة لاحقة على انها « ملكوت الارواح الكامل » .

ما الذي يوجب على أولئك الذين يفهمون التاريخ بالطريقة الهيغلية أن ينتهوا آخر الامر ، كنتيجة لكل التاريخ السابق ، الى ملكوت الارواح هذا الذي يجد الكمال والنظام في الفلسفة التأملية ؟ لقد كان في مكنة « شترنر » أن يجد حل هذا الســر ببساطة تامة عند هيغل بالذات . ففي سبيل الوصول الى هذه النتيجة « يجب أن تؤخذ فكرة الروح على أنها الاساس ، **ومن بعد** يجب أن يبين ان التاريخ هو عمليــة الروح نفسه » (**فلسفة التاريخ** ، III ، ص : ٩١) . وبعدما تفرض « فكرة الروح» على التاريخ كأساس له ، فانه من اليسير جدا ، بالطبع ، أن « يبين » أنها تصادف من جديد في كل مكان ، ومن بعد ان تحمل على « ايجاد النظام اللائق » بفضل وصف هذا الســياق كله على انه عمليــة .

وبعدما يحمل القديس ماكس جميع الاشياء على « أن تجد نظامها اللائق » ، فان في مقدوره الآن ان يهتف بكل حماسة : « ان الرغبة في كسب الحرية للروح ، تلك هي المغولية » ، الخ ، (راجع ص : ١٧ . « ان اخراج الفكر المحض الى النور » ، الخ، — تلك هي فرحة المراهق » ، الخ) ، وان يعلن بكل مراءاة أيضا : « **وبالتالي فانــه من الواضح** أن المغولية . . . تمثل اللا حسية واللا طبيعية » الخ — في حين كان مــن واجبه ان يقول : انه لمن الواضح ان المغولي ليس سوى المراهق المقنع الذي يمكن ، باعتبار انه انكار عالم الاشياء ، تسميته أيضا « لا طبيعية » ، و « لا حسية » ، الخ .

لقد بلغنا من جديد النقطة حيث يستطيع « المراهق » أن يتحول الى « الرجل»:

« لكن من ذا يحول الروح الى عدمه ؟ هو ، الذي مثل الطبيعة بواسطة الروح على انها ميدان العدم ، المحدود ، الانتقالي » (اي تخيلها بهذه الصفة ـ ووفقاً للصفحة ١٦ وما يليها ، فقد تم ذلك من قبل المراهق ، وفيما بعد المسيحي ، ومن ثم المنغولي ، فالقوزاقي المنغولي ، لكن بكل معنى الكلمة من قبل المثالية وحدها) ، « يستطيع هو وحده ايضا ان يحط الروح » (يعني في مخيلته) « الى هذه الدرجة ذاتها من العدمية » (وبالتالي المسيحي ايضا ، الخ) . ويهتف « شترنر » كلا ، عامدا الى ذات الحيلة التي طبقها في الصفحات ١٠ ـ ٢٠ بصدد الرجل) ، « استطيع ان افعل ذلك ، وكل واحد منكم يعمل ويتصرف بوصفه الانا غير المحدودة يستطيع ان يفعل ذلك » (ص : ٩٣) ، اي الانسان ، القوزاقي ، الذي هو بالتالي المسيحي الكامل ، المسيحي الحقيقي ، القديس ، تجسيد المقدس .

وقبل ان نعالج المصطلحات اللاحقة ، نحن ايضا « نحب عند هذه النقطة » ان نطرح « تأملا تاريخيا » عن أصل « تأمل شترنر التاريخي عن منغوليتنا » ، وتفكيرنا يختلف على اي حال عن تفكير شترنر في انه « يزعم حقا الشمول والاصالة » بصورة جازمة . ان جميع تأملاته في التاريخ ، وكذلك تأمله بشأن « الاقدمين » ، هي مزيج استمدت عناصره من هيغل .

ان الزنجي هو « الطفل » لان هيغل يقول في الصفحة ٨٩ من كتابه **فلسفة التاريخ** :

«افريقيا هي **بلد طفولة** التاريخ». « حين نعرف الروح الافريقي » (الزنجي) « لا بد أن نتخلى كليا عن **مقولة العمومية** » (ص : ٩٠) ـ اي على الرغم من ان الطفل أو الزنجي افكارا ، فانهما لا يملكان **الفكرة** بعد . « عند الزنوج لم يبلغ الوعي بعد موضوعية ثابتة ، مثلا **الله** ، **والقانون** ، حيث يملك الانسان **حدس ماهيته** » ... « الامر الذي يترتب عليه أن معرفة **الماهية المطلقة** معدومة هنا كليا . ان الزنجي يمثل الانسان الطبيعي في كل افتقاره الى التقييد » (ص : ٩٠) . « على الرغم من انه لا بد أن يكونوا واعين لتبعيتهم للعوامل الطبيعية » (للاشياء كما يقول « شترنر ») « فان هذا الشعور لا يؤدي بهم على اية حال الى وعي كائن أعلى » « ص : ٩١ » .

اننا نصادف هنا من جديد جميع تعريفات شترنر للطفل والزنجي : التبعية للاشياء ، والاستقلال بالنسبة الى الافكار ، وعلى الاخص « الفكر » ، و « الماهية » ، و « الماهية المطلقة » (المقدسة) ، الخ .

لقد وجد ايضا المغول ، والصينيين بصورة خاصة ، عند هيغل الذي يرى فيهم بداية التاريخ ، وما دام التاريخ عند هيغل ايضا هو تاريخ ارواح (لكن ليس بذلك القدر من الصبيانية الذي نصادفه عند « شترنر ») ، فانه من البدهي ان المغول هم

الذين ادخلوا الروح الى التاريخ وهم الممثلون الاصليون لكل شيء « مقدس » . وبصورة خاصة يصف هيغل في الصفحة ١١٠ « المملكة المغولية » (للدالاي لاما) على انها « المملكة الروحية » ، على انها « مملكة الحكم الثيوقراطي » ، مملكة الروح والدين ـ بصورة متعارضة مع مملكة الصينيين الدنيوية . وبالطبع فانه لا بد « لشترنر » ان يوحد الصين مع المغول . وانه ليرد في هيغل ، في الصفحة ١٤٠ ، كلمتا «المبدأ المغولي» اللتان اشتق « شترنر » منهما «مغوليته» . وعلى اي حال ، فلو انه اراد حقا ان يرجع المغول الى مقولة « المثالية » ، فقد كان في مقدوره ان يجد في نظام الدالاي لاما والبوذية « ماهيات روحية مقررة » مختلفة الاختلاف كله عن « سلمه الروحي » الهش . بيد ان الوقت لم يتسع له حتى للنظر بصورة لائقة في فلسفة التاريخ لهيغل . ان خاصية موقف شترنر من التاريخ وفرادته تستقيمان في ان الاناني عنده يتحول الى ناسخ « أخرق » لهيغل .

ب ـ الكاثوليكية والبروتستانتية

(راجع «اقتصاد العهد القديم»)

ان ما نسميه الكاثوليكية هنا يسميه « شترنر » « العصر الوسيط » ، لكن بما انه يخلط (كما « في جميع الاشياء ») المضمون الديني المقدس للعصر الوسيط ، ديانة العصر الوسيط ، مع العصر الوسيط الفعلي ، الدنيوي ، بلحمه ودمه ، فاننا نفضل ان نعطي المسألة اسمها الصحيح في الحال .

كان « العصر الوسيط مرحلة طويلة كان الناس فيها راضين بوهم حيازتهم الحقيقة » (لم يكونوا يملكون مطالب او نشاطات اخرى) ، « دون ان يفكروا بصورة جدية ما اذا كان يجب على المرء ان يكون حقيقيا هو نفسه كيما يمتلك الحقيقة » ـ « في العصر الوسيط كان الناس (يعني العصر الوسيط بأكمله) « يعذبون الجسد ، كيما يصبحوا قادرين على ان يأخذوا المقدس في ذواتهم » (ص : ١٠٨) .

يعرف هيغل علاقة الانسان بالالهي في الكنيسة الكاثوليكية كما يلي :

« علاقة بالمطلق المرجع الى شيء خارجي خالص » («المسيحية في شكل الوجود الخارجي) (تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٢٨ ، وفي مواضع اخرى) . صحيح انه يجب على الفرد ان يتطهر كي يتناول الحقيقة ، لكن « هذا يجري ايضا بطريقة خارجية : الغفرانات مدفوعة الثمن ، والصوم ، وتعذيب الذات ، وزيارة الاماكن المقدسة ، والحج » (المصدر ذاته ، ص : ١٤٠) .

ويقوم « شترنر » بهذا الانتقال بقوله

« كما يجب على الناس ان يجهدوا عيونهم كي يشاهدوا شيئا بعيدا .. كذلك كانوا يعذبون الجسد » ، الخ .

وبما أن العصر الوسيط يتوحد مع الكاثوليكية بالنسبة الى « شترنر » ، فمن الطبيعي أن ينتهي مع لوثر (ص : ١٠٦) ، وان لوثر نفسه ليرجع الى التعريف المفهومي التالي الذي سبقت مصادفته بصدد المراهق ، في الحوار مع شيليغا وفي مواضع اخرى :

« ان الانسان ، اذا اراد ان يبلغ الحقيقة ، يجب ان يصبح حقيقيا مثل الحقيقة بالذات . ان ذلك الذي يملك الحقيقة بصورة مسبقة في الايمان يستطيع وحده المشاركة فيها » .

ويقول هيغل فيما يتعلق باللوثرية :

« ليس ثمة حقيقة للانجيل [...] الا في العلاقة الحقيقية التي تربط الفرد بهذا الانجيل نفسه ... ان العلاقة الجوهرية للروح توجد بالنسبة الى الروح فقط ... ومن هنا كانت علاقة الروح بهذا المضمون كما يلي : ان المضمون جوهري طبعا ، لكن ما لا يقل جوهرية عن ذلك ان الروح المقدس والتكريسي يجب أن يملك علاقة به » . (تاريخ الفلسفة ، III - ص: ٢٥٤) .. « والحال أن هذا هو الايمان اللوثري ــ انه يطلب منه (أي من الانسان) « ايمان هو وحده يمكن أن يؤخذ حقا بعين الاعتبار » (المصدر ذاته ، ص : ٢٣٠) . « أن لوثر ... يؤكد ان الالهي لا يكون الهيا الا بقدر ما يدرك في هذه الروحانية الذاتية للايمان » (المصدر ذاته، ص : ١٣٨) . « ان عقيدة الكنيسة » (الكاثوليكية) « هي الحقيقة على انها حقيقة كائنة » (فلسفة الدين ، II ، ص : ٣٣١) .

ويستطرد « شترنر » :

« وفقا لذلك ، تنشأ عند لوثر المعرفة بأن الحقيقة ، لانها فكر ، لا توجد الا بالنسبة الى الانسان المفكر ، وهذا يعني ان على الانسان ان يتبنى وجهة نظر مغايرة بصورة جذرية ، وجهة نظر الايمان » (بالابدال) « وجهة النظر العلمية ، او ايضا وجهة نظر الفكر تجاه موضوعه ، الفكرة » (ص : ١١٠) .

واذا تركنا التكرار الذي « يحشره » « شترنر » هنا مرة ثانية ، فان الانتقال

من الايمان الى الفكر يستأهل وحده الانتباه . ويقوم هيغل بهذا الانتقال على الوجه التـــالي :

« بيد أن هذا الروح » (الا وهو الروح القدس والتكريسي) » هو ثانيا ، لكن بصورة جوهرية أيضا ، روح مفكر . وان الفكر ، من حيث هو فكر ، يجب أن يكون له تطوره فيه » ، الخ ، (ص : ٢٣٤) .

ويستطرد شـــترنر :

« ان هذه الفكرة » (« انني روح ، وروح فقط ») » تتخلل تاريـــخ الاصلاح حتى يومنا الحاضر » (ص : ١١١) .

فانطلاقا من القرن السادس عشر ، لا وجود بالنســـبة الى « شترنر » لاي تاريخ آخر غير تاريخ الاصلاح – وفضلا عن ذلك فهو لا يملك عن هذا التاريخ الا التصـــور الهيغـــلي وحـــده .

لقد قدم القديس ماكس مرة اخرى البرهان على ايمانه العملاق . لقد اخـــذ مرة اخرى جميع اوهام الفلسفة التأملية الالمانية على انها حقيقة حرفية ؛ والحقيقة انه جعلها أكثر تأملية وأكثر تجريدا أيضا . فلا وجود بالنسبة اليه الا لتاريخ الديـــن والفلسفة – وهذا التاريخ لا وجود له عنده الا من خلال وساطة هيغل ، الذي اصبح مع مرور الزمن المدود العمومي ، المرجع بالنسبة الى جميع الالمان الذين ينخرطون في الوقت الحاضر في التأمل بشأن المبادىء وفي صناعـــة الانظمـــة ،

الكاثوليكية = العلاقة بالحقيقة من حيث هي موضوع ، الطفل ، الزنجي ، « الاقدمـــون » .

البروتســـتانتية = العلاقة بالحقيقة في الروح ، المراهق ، المغولي ، « المحدثون » .

وكان المخطط نافلا برمته، ما دام هذا كله قد توفر من قبل في القسم عن «الروح».

وكما نوه من قبل في « اقتصاد العهد القديم » ، فانه في الامكان الآن في اطـــار البروتســـتانتية اظهار الطفل والمراهق على المسرح من جديد في « اشكال » جديدة ، كما يفعل « شـــترنر » فعليا في الصفحة ١١٢ ، حيث الفلسفة التجريبية الانكليزية تمثـــل الطفل ، بصورة متعارضة مع المراهق الذي يجسد الفلسفة التأملية الالمانية . وانـــه لينهب هنا هيغل من جديد ، الذي يظهر في هذا الوضع ، كما في اماكن اخرى عديـــدة من « الكتاب » ، على أنـــه « المـــرء » .

« طرد المرء » – اي هيغل – « بيكون من مملكة الفلسفة » . « وفي الحقيقة أن ما يســـمى الفلســـفـــة الانكليزية لم تمض فيـــما يبدو الى أبعـــد من

الاكتشافات التي حققها مفكرون نيّرون فيما يقال من امثال بيكون وهيوم » (ص : ١١٢) .

ويعبر هيغل من هذا كما يلي :

« ان بيكون هو في الحقيقة الزعيم الحقيقي والممثل الفعلي لما يسمى الفلسفة في انكلترا ، ولم يتجاوزه الانكليز بعد في حال من الاحوال »

(**تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ٢٥٤) .

ان الناس الذين يسميهم « شترنر » « مفكرين نيرين » يسميهم هيغل (المصدر ذاته ، ص : ٢٥٥) « الرجال المثقفين في العالم » ، الذين يحولهم القديس ماكس في احدى المناسبات الى « بساطة الطبيعة الطفولية » ، ذلك انه يجب على الفلاسفة الانكليز ان يمثلوا **الطفل** . وان بيكون ليحظر عليه ، لهذا السبب السخيف ذاته ، ان يكون قد « عني بقضايا اللاهوت ومسائله الرئيسية » ، كائنة ما كانت شهادة مؤلفاته (وعلى الاخص De Dignitate et Augmentis Scientiarum و Novum Organum ، **والتراسات**) . وبالمقابل ، فان « الفكر الالماني ... هو الذي يكتشف في المحل الاول الحياة في ... المعرفة بالذات » (ص : ١١٢) ، ذلك انه **المراهق** . وهذا كريسبينوس من جديد (٨١) !

أما كيف يحول شترنر ديكارت الى فيلسوف الماني ، فيستطيع القارىء ان يرى ذلك بنفسه في « الكتاب » ، ص : ١١٢ .

د ــ التراتب

لم يرَ جاك المغفل في التاريخ ، في كل عرضه السابق ، الا نتاج الافكار المجردة ــ او بالاحرى نتاج افكاره الخاصة عن هذه الافكار المجردة ــ ان التاريخ بالنسبة اليه مسير بهذه الافكار التي تنحل جميعا ، في آخر تحليل ، في « المقدس » . وان هذه السيطرة « للمقدس » ، للفكر ، للفكرة المطلقة الهيغلية ، على العالم التجريبي هي التي سيمجد الآن الى وصفها ، ممثلا اياها على انها علاقة تاريخية قائمة في الوقت الحاضر ، على انها سيطرة القديسين ، سيطرة الايديولوجيين على العالم المبتذل ــ ذلك هو **التراتب** . واننا لنجد في هذا التراتب ان ما كان من قبل **متتالية** يصبح الآن **متواقتا** ، بحيث ان احد الشكلين المتواجدين للتطوّر يسود الشكل الآخر . وهكذا فان المراهق يسود الطفل ، و المغولي يسود الزنجي ، والحديث يسود القديم ، والاناني الذي يضحي بنفسه (**المواطن**(آ)) يسود الاناني بالمعنى العادي للكلمة (**البورجوازي**(ب)) ،

(آ) Citoyen ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Bourgeois ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الخ ـ انظر « اقتصاد العهد القديم » . من قبل كان « عالم الافكار » « يدمر » « عالم الاشياء » ؛ اما هنا فان « عالم الافكار » يسود « عالم الاشياء » . ومن الطبيعي ان الحصيلة لا بد أن تكون ان السيطرة التي يمارسها « عالم الافكار » منذ البداية في التاريخ تمثل كذلك في نهاية هذا التاريخ على انها سيطرة المفكرين الحقيقية ـ وفي آخر تحليل ، كما سيتبين لنا ، سيطرة الفلاسفة التامليين ـ على عالم الاشياء، بحيث لا يتبقى أمام القديس ماكس الا أن يقاتل ضد أفكار الايديولوجيين وتصوراتهم وان يتغلب عليها كيما يجعل نفسه « مالكا لعالم الاشياء وعالم الافكار » .

« التراتب هو سيطرة الفكر ، سيطرة الروح . ونحن لا نزال خاضعين للتراتب حتى يومنا الحاضر ، خاضعين لنير اولئك الذين يعتمدون على الافكار ، والافكار » ـ من ذا لم يلاحظ ذلك منذ زمن طويل ؟ ـ « هي المقدس » (ص : ٩٧) . (لقد حاول شترنر أن ينفي هذه التهمة بأنه لم ينتج في كتابه برمته سوى « الافكار » ، اي « المقدس »، بعدم انتاجه فعليا اية أفكار في اي موضع منه على الاطلاق . وصحيح انه ينسب الى نفسه في مجلة ويغان الفصلية « البراعة في التفكير » ، أي حسب تفسيره الخاص البراعة في صنع « المقدس » ـ وهذا ما تعترف له به) ـ « ان التراتب هو السيطرة الاسمى للروح » (ص : ٤٦٧) . ـ « لم يكن التراتب في العصر الوسيط الا تراتبا ضعيفا ، ذلك انه كان ملزما بأن يسمح لهمجية العالم الدنس بالتواجد معه دونما قيد في جميع اشكالها » (سوف نرى آجلا « من أين يعرف شترنر مثل هذه المعرفة الجيدة كل ما كان التراتب ملزما بأن يفعله ») « والاصلاح وحده قد وطد سلطان التراتب » (ص : ١١٠) . في الحقيقة أن « شترنر » يحسب أن «سيطرة الارواح لم تكن من قبل قط على هذا القدر من الشمول والقدرة الكلية » كما هي الحال بعد الاصلاح ؛ انه يحسب ان هذه السيطرة للارواح » بدلا من أن تفصل الفن والدولة والعلم عن المبادىء الدينية قد أخرجتها من الواقع كليا ورفعتها الى ملكوت الروح بفضل تشريبها بالدين » .

ان هذه النظرة الى التاريخ الحديث لا تفعل سوى أن تكرر باسهاب(٢) الوهم القديم للفلسفة التاملية بشأن سيطرة الروح في التاريخ . وفي الحقيقة أن هذه الفقرة لتبين ايضا بأي إيمان أعمى يأخذ جاك المغفل الساذج النظرة الى العالم المستمدة من هيغل ، التي باتت تقليدية بالنسبة اليه ، على انها العالم الواقعي ،

---

(٢) in extenso : باللاتينية في النص الاصلي .

و « يتاور » على هذا الاساس . وان كل ما يمكن ان يتراءى على انه « خاصته » و « أوحد » في هذه الفقرة انما هو هذا **التراتب** الذي يشكل تصوره الشخصي عن سيطرة الارواح ـ وههنا ايضا سوف « ندرج » « تأملا » تاريخيا مقتضبا عن أصل « التراتب عند شترنر » .

يقول هيغل آراءه عن فلسفة التراتب « بالاشكال » التالية :

« شاهدنا في **جمهورية أفلاطون** الفكرة بان على الفلاسفة أن يحكموا العالم، وان هذه البرهة من التاريخ» (العصور الوسيطة الكاثوليكية) « هي العصر الذي يتم التأكيد فيه على أن **الروحي يجب أن يسيطر** ؛ بيد أن الروحي اكتسب معنى دقيقا : السلطة **الاكليريكية** (١) ـ رجال الاكليروس ، هم الذين يجب أن يسيطروا . وهكذا فان الروحي قد جعل كائنا خصوصيا ، فردا » . (**تاريخ الفلسفة** ، II ، ص : ١٣٢) ـ « وبذلك فان الواقع ، الحياة الارضية ، **قد نبذهما الله** . . . فبعض الاشخاص الفرادى وحدهم **مقدسون** ، والآخرون **دنيويون** » (المصدر ذاته ، ص : ١٣٨) . وانه ليحدد بصورة ادق « النبذ الالهي » كما يلي : « ان جميع هذه الاشكال» (العائلة، العمل ، الحياة العاملة ، الخ) « تعتبر باطلة ، **دنيوية** » (**فلسفة الدين** ، II ، ص ٣٤٣ . « ان هذه الاشكال اتحاد مع الدنيوية الشرسة . **الدنيوية في ذاتها ، في الحالة الخام** » (ويستخدم هيغل لها في مكان آخر كلمة « همجية » ، راجع مثلا **تاريخ الفلسفة** ، III ، ص:١٣٨) ، « وهذه الدنيوية ، في الحالة الخام ، لا يمكن الا أن تكون **مسودة** » (**فلسفة الدين**، II ، ص : ٣٤٢ ، ٣٤٣) . ـ « وبالتالي فان هذه السيطرة » (تراتب الكنيسة الكاثوليكية) « هي سيطرة الهوى ، على الرغم من ادعائها بأنها سيطرة الروحي » (**تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ١٣٤) . ـ « **والحال ان سيطرة الروح الحقيقية** لا يمكن أن تكون سيطرة حيث العنصر المضاد في حالة الخضوع أبدا » (المصدر ذاته ، ص : ١٣١) . ـ « ان المعنى الحقيقي هو أن **الروحي بصفته هذه** » (« المقدس » حسب « شترنر ») « يجب أن يكون العنصر **الحاسم** ، **وهذا هو ما جرى حتى زماننا** ، **وهكذا** فاننا نرى في **الثورة الفرنسية** » (وهذا ما يراه «شترنر» وهو يتأثر **خطى** هيغل) « ان **الفكرة المجردة يجب أن تسيطر** : فهي التي يجب أن تقرر دساتير الدولة وقوانينها ، وهي التي يجب أن تشكل الرابطة بين الناس، ويجب ان يكون الناس واعين لان **القيم القائمة فيما بينهم هي افكار مجردة**» الحرية ، المساواة ، الخ » **تاريخ الفلسفة**، III ، ص : ١٣٢) . ويحدد

---

(١) ان المبارتين متقاربتان في الالمانية Das Geistige (الروحي) و Das Geisscliche (الاكليريكي) .

هيغل سيطرة الروح الحقيقية كما اتت البروتستانتية بها ، بصورة متعارضة مع شكلها الناقص في التراتب الكاثوليكي ، بالعبارات التالية : **« ان الحياة الدنيوية في ذاتها تصير روحية »** (**تاريخ الفلسفة** ، III ص : ١٨٥) . « ان الالهي يتحقق في مجال الحياة الواقعية » (وبالتالي فان الواقع لا يظل منبوذا من الله كما في الكاثوليكية ــ **فلسفة الدين** ، II ، ص ٣٤٣) ؛ ان « التناقض » بين القداسة والدنيوية « ينحل في **الحياة الاخلاقية** » (**فلسفة الدين** ، II) ص : ٣٤٣) ؛ ان **المؤسسات الاخلاقية** » (الزواج ، العائلة ، الدولة ، النشاط الحرفي ، الخ) « **الهية ، مقدسة** » (**فلسفة الدين** ، II ، ص ٣٤٤) . ويعبر هيغل عن هذه السيطرة الحقيقية للروح في شكلين مختلفين: « **الدولة ، الحكومة ، القانون ، الملكية ، النظام المدني** » (وكذلك الفن والعلم ، الخ ، كما نعرف من مؤلفاته الاخرى) ، « هذه جميعا هي العنصر **الديني** . . . معينا نفسه في شكل المحدود » (**تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ١٨٥) . واخيرا فان هذه السيطرة للعنصر الديني ، الروحي، الخ، يعبر عنها على انها سيطرة الفلسفة : « ان وعي الروحي هو "الآن" » (في القرن الثامن عشر) « الاساس الجوهري ، وبذلك **انتقلت السيطرة الى الفلسفة** » (**فلسفة التاريخ** ، ص : ٤٤٠) .

وهكذا فان هيغل ينسب الى التراتب الكاثوليكي للعصور الوسيطة النية في « ان يكون سيطرة الروح » ، وبالتالي يعتبره شكلا محدودا وناقصا لهذه السيطرة للروح التي تشكل البروتستانتية وما يزعم انه تطورها اللاحق ذروتها . ومهما يمكن أن تكون وجهة النظر هذه مناقضة للتاريخ ، فان هيغل ليتحلى على اية حال بقدر كاف من الذهنية التاريخية بحيث لا يتمادى في بسط عبارة «التراتب» ما وراء حدود العصور الوسيطة . لكن القديس ماكس تعلم ، عند هيغل نفسه ، ان العصر اللاحق « حقيقة » العصر السابق ؛ وبالتالي فان عصر سيادة الروح الكاملة يشكل حقيقة ذلك العصر الذي كانت سيطرة الروح فيه ناقصة بعد حتى درجة كبيرة بحيث كانت البروتستانتية حقيقة التراتب ، وبالتالي كانت **التراتب الحقيقي** . وعلى اية حال ، فما دام التراتب **الحقيقي** وحده يستحق ان يدعى تراتبا ، فانه من الواضح أن تراتب العصور الوسيطة لا بد أن يكون « ضعيفا » ، وكان من الايسر على شترنر أن يثبت ذلك بقدر ما كان هيغل يصف نقصان سيطرة الروح في العصور الوسيطة في الفقرة الموردة اعلاه وفي مئات الفقرات الاخرى . ولم تكن به حاجة لاكثر من ان ينسخ هذه الفقرات جميعا ، فجماع عمله « الخاص » يستقيم في استبدال كلمة « تراتب »

« بسيطرة الروح » . ولم تكن به حاجة حتى الى صياغة الحجة البسيطة التي تمكن سيطرة الروح من التحول دون مزيد من الفوضاء الى تراتب . ألم يكن رأيا شائعا بين المنظرين الالمان ان يعطوا النتيجة اسم السبب بحيث يردون مثلا الى مقولة اللاهوت جميع الامور التي نشأت عن اللاهوت والتي لم ترتفع بعد على وجه الدقة الى مستوى مبادىء هؤلاء المنظرين – مثلا فلسفة هيغل التأملية وحداثيه الوجود عند شتراوس، الخ – وهي حيلة سادت بصورة خاصة عام ١٨٤٢ . وانه ليترتب كذلك على الفقرات المورده اعلاه ان هيغل : ١ – يعتبر الثورة الفرنسية طورا جديدا وأكثر كمالا لسيطرة الروح هذه ؛ ٢ – يرى في الفلاسفة حكام العالم في القرن التاسع عشر ؛ ٣ – يؤكد ان الافكار المجردة وحدها تملك قيمة بين الناس في الوقت الحاضر ؛ ٤ – ان الزواج والعائلة والدولة والنشاط الحرفي والنظام المدني والملكية ، الخ، تعتبر بصورة مسبقة « الهية ومقدسة » بوصفها « العنصر الديني » ؛ ٥ – انه يقدم الاخلاق ، بوصفهـــا القداسة الدنيوية أو الدنيوية المقدسة ، على أنها الشكل الاعلى والاخير لسيطرة الروح على العالم – وهي جميعا امور تتكرر كلمة فكلمة عند « شترنر » .

ووفقا لذلك ، فليس ثمة حاجة الى قول المزيد او اثباته بشأن تراتب شترنر – باستثناء السبب في ان القديس ماكس نسخ هيغل – وهي حقيقة لا بد على اية حال من اجل تفسيرها من المزيد من المعطيات المادية . وبالتالي فهي لهذا السبب بالذات غير قابلة للتفسير الا بالنسبة الى اولئك الذين الفوا الجو البرليني جيدا . اما كيف نشأت الفكرة الهيغلية عن سيطرة الروح ، فتلك مسألة اخرى ، وبهذا الشأن انظر ما قيـــل اعـــلاه .

ان السبب في أن القديس ماكس يتبنى الفكرة الهيغلية عن سيطرة الفلاســفة على العالم ويحولها الى تراتب يكمن في الانعدام المطلق للفكر النقدي لدى قديسنا وفي سذاجته ، وكذلك في جهالته « المقدسة » او المعضالة(آ) : انه يكتفي بالقاء نظرة سريعة على التاريخ (يعني في حقيقة الامر برؤية التاريخ من خلال(ب) مؤلفات هيغل التاريخية) دون أن « يعرف » « الشيء » الكثير عنه . وبالفعل ، فلم يكن له بد ان يخشى انه حالما « يعلم » شيئا ما ، فانه سيكون عاجزا عن « الالقاء بواسطة الحل » (ص : ٩٦)، وانه سوف يبقى اذن يتخبط في « نشاط الحشرة الصاخب » – وهو سبب كاف كي لا يعمد الى « القاء » جهالته الخاصة « بواسطة حلها » .

ان ذلك الذي ينصرف للمرة الاولى ، مثل هيغل ، الى انشاء مثل هذا المخطط

(آ) تورية لفظية تصعب ترجمتها : مقدسة (Heilig) . ومعضالة (Heillo) .

(ب) تورية لفظية اخرى : durchschauen (القى نظرة سريعة) ، و durchschauen (نظر من خلال)

الذي ينطبق على التاريخ بكامله وعلى عالم اليوم الراهن في كل اتساعه ؛ لا يستطيع بالتأكيد أن يفعل ذلك بدون المعارف الايجابية الجامعة ، وبدون طاقة عظيمة وبصيرة نافذة ، كما انه لا يمكن ان يستغني عن معالجة التاريخ التجريبي في بعض الفقرات على الاقل . ومن جهة اخرى ، فاذا كان المرء راضيا باستثمار مخطط قائم من قبل وتحويله لاغراضه الخاصة ، وبيان هذا المفهوم « الشخصي » بواسطة امثلة معزولة (مثلا الزنوج والمغول ؛ والكاثوليكيين والبروتستانتيين ، والثورة الفرنسية ، الخ) ــ وهذا هو بالضبط ما يفعله مقاتلنا ضد المقدس ــ فان اية معرفة بالتاريخ ليست ضرورية على الاطلاق اذن . وان نتيجة هذا الاستغلال لا يمكن الا أن تكون مضحكة : وان كيل المضحك يطفح عندما يقفز المرء من الماضي الى قلب الحاضر المباشر ، وقد شاهدنا من قبل امثلة على ذلك بخصوص « الهاجس » .

وأما بالنسبة الى التراتب الفعلي في العصر الوسيط ، فسوف نكتفي هنا بالاشارة الى انه لم يكن له وجود على الإطلاق بالنسبة الى الشعب ، الى الجمهرة الكبرى من الكائنات البشرية . فبالنسبة الى الكتلة الكبرى من البشر لم يكن ثمة وجود سوى للاقطاعية ؛ ولم يكن التراتب موجودا الا بقدر ما كان هو نفسه اقطاعيا أو ضد اقطاعي (ضمن اطار الاقطاعية) . ولقد كان للاقطاعية نفسها علاقات تجريبية كليا بأساسها . وليس التراتب ونضالاته ضد الاقطاعية (نضالات ايديولوجيي طبقة ضد هذه الطبقة بالذات) سوى التعبير الايديولوجي للاقطاعية وللنضالات النامية ضمن الاقطاعية بالذات ــ وهي تشتمل ايضا على النضالات المحتدمة بين الامم المنظمة اقطاعيا . ان التراتب هو الشكل المثالي للاقطاعية ؛ والاقطاعية هي الشكل السياسي لعلاقات الانتاج والمبادلة السائدة في العصر الوسيط . وبنتيجة ذلك ، فانه لا يمكن تفسير نضال الاقطاعية ضد التراتب الا بتحليل هذه العلاقات المادية العملية . وان هذا التحليل ليضع من تلقاء ذاته حدا لتصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن ، الذي كان يأخذ أوهام العصر الوسيط على عهدتها ، وعلى الاخص تلك الاوهام التي عمل الامبراطور والبابا على نشرها في نضالهما ضد بعضهما بعضا .

وما دام القديس ماكس لا يفعل سوى ارجاع التجريدات الهيغلية عن العصر الوسيط والتراتب الى « كلمات طنانة وافكار تافهة » ، فليس هناك حافز لدراسة التراتب الفعلي ، التراتب التاريخي ، بمزيد من التفصيل .

وانه ليتضح الآن مما سبق أن الخدعة يمكن قلبها ايضا ، فتعتبر الكاثوليكية ليس على انها مرحلة اولية فحسب ، بل على انها انكار التراتب الحقيقي ايضا ؛ وهكذا فان الكاثوليكية = انكار الروح ، اللاروح ، الحسية ، ويستغل جاك المغفل هذه الفرصة ليقذفنا بموضوعته العظمى عن اليسوعيين الذين « انقذونا من اضمحلال الحسية وانحطاطها » (ص : ١١٨) . ما عساه كان يحدث « لنا » لو أن « انحطاط »

الحسية تحقق ، هذا ما لا نعلمه . ان مجمل الحركة المادية منذ القرن السادس عشر ، التي لم « تنقذنا » من « اضمحلال » الحسية ، بل على النقيض من ذلك اعطت هذه « الحسية » اشكالا أكثر تطورا حتى درجة عظيمة ، لا وجود لها بالنسبة الى « شترنر » ـ ان اليسوعيين هم الذين فعلوا ذلك كله . وعلى أي حال ؛ قارن مع **فلسفة التاريخ** لهيغل ، ص : ٤٢٥ .

واما نقل القديس ماكس السيطرة القديمة للاكليريكيين الى العصور الحديثة ، فانه ينتهي الى تعريف هذه العصور الحديثة على انها « **الاكليريكية** » ؛ ومن بعد ، اذ يعين من جديد الفارق الذي يفصل بين هذه السيطرة للاكليريكيين المنقولة الى العصور الحديثة عن سيطرة الكهنة في العصر الوسيط ، فانه يصورها على انهـا سيطرة الايديولوجيين ، على انها « **المدرسية** » . وهكذا فان الاكليريكية = التراتب من حيث هو سيطرة الروح ، والمدرسية = سيطرة الروح من حيث هي التراتب .

ويحقق « شترنر » هذا الانتقال البسيط الى الاكليريكية ـ الذي ليس هو انتقالا على الاطلاق ـ بواسطة ثلاثة تحولات جسيمة .

أولا ، ان « لديه » « مفهوم الاكليريكية » في أي امرىء « يحيا من اجل فكرة عظيمة ، من اجل قضية صالحة » (القضية الصالحة بعد !) ، « من اجل عقيدة ـ الـخ » .

ثانيا ، ان شترنر في عالمه من الوهم « يصطدم ضد » « الوهم القديم جدا لعالم لم يتعلم بعد ان يستغني عن » الكهنة « : يعني لا يزال « يحيا ويعمل في سبيل **فكرة** ، إلـخ » .

ثالثا ، تلك هي « سيطرة الفكرة ، يعني الاكليريكية » ، ذلك ان « روبسبيير على سبيل المثال » (على سبيل المثال !) ، « وسان جوست ، وهكذا دواليك » (هكذا دواليك !) « قد كانوا كهنة حتى الصميم » ، الخ . ان هذه التحولات الثلاثة حيث « تكتشف » الاكليريكية ، و « تسبر » ، و « تستحضر » (هكـذا كلـه في الصفحة ١٠٠) ، لا تعبر بالتالي عن أي شيء أكثر مما أخبرنا به القديس ماكس من قبل عدة مرات ، الا وهو سيطرة الروح : الفكرة ، المقدس ، على « الحياة » (المصدر ذاتـــه) .

وبعدما تفرض « سيطرة الفكرة او الاكليريكية » كأساس على التاريخ بهـــذه الصورة ، فان في مقدور القديس ماكس طبعا ، دونما مشقة ، ان يجـد هـــذه « الاكليريكية » من جديد في جماع التاريخ السابق ، وبذلك يصور « روبسبيير على

سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » على انهم كهنة ويوحدهم مع انوسان الثالث وغريغوريوس السابع ، بحيث ان كل الاوحدية تتلاشى في مواجهة الاوحد . اليسوا جميعا ، بمعنى الكلمة الصحيح ، مجرد **أسماء مختلفة** ، اقنعة مختلفة لشخص **واحد** ، « الاكليريكية » التي صنعت التاريخ كله منذ اوائل المسيحية ؟ اما كيف « تصبح القطط جميعا رمادية اللون » في هذه الطريقة لتصور التاريخ ، ما دامت جميع الفوارق التاريخية قد « الغيت » و « حلت » في « فكرة الاكليريكية » — فسان القديس ماكس يعطينا في الحال مثالا باهرا عنه في « روبسبيير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » . انه يبدأ هنا بايراد روبسبيير بادىء الامر على انه «مثال» عن سان جوست ، ومن بعد سان جوست — على انه « وهكذا دواليك » لروبسبيير . ومن ثم يضيف : « ان هؤلاء الممثلين للمصالح المقدسة يجابهون عالما من المصالح « الشخصية » ، « الدنيوية » ، « التي لا حصر لها » . وبالفعل ، من كان يجابهم ؟ الجيرونديون والترميدوريون (٨٢) الذين كانوا يأخذون باستمرار على هؤلاء الممثلين الحقيقيين للقوى الثورية ، أي للطبقة التي كانت **وحدها** ثورية حقا (الكتلة « التي لا حصر لها » (انظر « على سبيل المثال » **مذكرات** ر. لوفاسور(٨٣) ، « وهكذا دواليك » ، « اي » **تاريخ السجون** لتوغاريه(٨٤) ، وصديقان **الحرية (والتجارة** (آ) **)** لبارير (٨٥) ، **وتاريخ فرنسا** لمونغايار (٨٦) ، **ونداء الى الاجيال القادمة**(٨٧) لمدام رولان ، **ومذكرات** ج. ب. لوفيه(٨٨) ، وحتى **الابحاث التاريخية** المقرفة لبوليو(٨٩) ، الخ ، وكذلك جميع محاضر جلسات المحكمة الثورية . « وهكذا دواليك ») — يأخذون عليهم اذن انتهاكهم « للمصالح المقدسة » ، للدستور ، والحرية ، والمساواة ، وحقوق الانسان ، والمؤسسات الجمهورية ، والقانون ، **والملكية المقدسة**(ب) . «على سبيل المثال» تقسيم السلطات ، والانسانية ، والاخلاق ، والاعتدال ، « وهكذا دواليك » . لقد كان يعارضهم جميع **الكهنة** ، الذين اتهموهم بانتهاك جميع البنود الرئيسية والثانوية لكتاب التعليم المسيحي الديني والخلقي (انظر « على سبيل المثال » **تاريخ اكليروس فرنسا اثناء الثورة** ، بقلم م. ر. (٩٠) باريس ، كتبي كاثوليكي ، ١٨٢٨ ، « وهكذا دواليك ») . ان التفسير البورجوازي القائل انه خلال **حكم الارهاب**(ج) عمد « روبسبيير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » الى قطع رؤوس **قوم شرفاء**(د) انظر « على سبيل المثال » الكتابات

(آ) et du commerce ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) sainte propriété ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) règne du terreur ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(د) honnêtes gens ، بالفرنسية في النص الاصلي .

العديدة للسذاج السيد **بيلتييه** ، **مؤامرة روبسبيير بقلم مونجوا**(٩١) ، « وهكذا دواليك » يستأنفه القديس ماكس الذي يعطيه التحول التالي : « لما كان الكهنة والمؤدبون الثوريون يخدمون **الانسان** ، فقد قطعوا اعناق **الناس** » . وان هذا ليوفر عن القديس ماكس بالطبع عبء اضاعة حتى كلمة صغيرة « وحداء » عن الاسباب التجريبية الفعلية الداعية الى قطع الرؤوس — وهي اسباب قائمة على مصالح دنيوية حتى الدرجة القصوى ، وان لم تكن بالطبع مصالح المضاربين في سوق الاوراق المالية(أ) ، بل مصالح الكتلة « التي لا حصر لها » . وان « كاهنا » سابقا ، **سبينوزا** ، قد وجد في القرن السابع عشر الوقاحة على أن يلعب دور « الناقد الصارم » المتوقع للقديس ماكس حين قال : « ليست الجهالة حجة » . ومن هنا كان الحقد العظيم الذي يضمره القديس ماكس لسبينوزا الكاهن بحيث يتبنى الكاهن **ليبنتز** على انه النقيض الاكليريكي لسبينوزا ويجد « اسبابا كافية » لجميع تلك الظواهر الغريبة كالارهاب « على سبيل المثال » ، والمقصلة ، « وهكذا دواليك » ، الا وهي ان « الناس الروحانيين حشوا رؤوسهم بشيء من هذا القبيل » (ص : ٩٨) .

يا لماكس السعيد الذي يجد اسبابا كافية لجميع الامور (« لقد وجدت الاونة القاع الذي سترسو فيه مرساتي الى الابد ») (٩٢) . واين يمكن ان يكون هذا القاع ان لم يكن في الفكرة ، « على سبيل المثال » في « الاكليريكية » ، « وهكذا دواليك » « لروبسبيير ، على سبيل المثال ، وسان جوست وهكذا دواليك » ، وجورج صاند ، وبرودون (٩٣) ، فضلا عن الخياطة البرلينية العفيفة ، الخ) — ان ماكس السعيد اذن « لا يأخذ على طبقة البورجوازية انها استشارات انانيتها الخاصة لتعرف حتى أي مدى يمكن ان تفسح المجال للفكرة **الثورية** » . فعند القديس ماكس أن « **الفكرة** الثورية » التي الهمت **الثياب الزرق**(ب) **والقوم الشرفاء**(ج) لعام ١٧٨٩ هي نفس « الفكرة » التي كانت تلهم اللا متسرولين (٩٤) في عام ١٧٩٣ ، **نفس** الفكرة التي يتساءل بشأنها ما اذا كان يجب « افساح المجال » لها — لكن لا يمكن « افساح المجال » بعد الآن لأية « فكرة » مهما كانت استنادا الى تلك التأكيدات .

نأتي الآن الى تراتب اليوم الحاضر ، الى سيطرة الفكرة في الحياة العادية . ان جماع القسم الثاني من « الكتاب » غاص بالنضال ضد هذا « التراتب » ، ولذا فسوف

(أ) agioteurs ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) habits bleus ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) honnêtes gens ، بالفرنسية في النص الاصلي .

نعالجه مفصلا حين نصل الى هذا القسم الثاني . لكن ما دام القديس ماكس يغتبط ، كما هو الامر في الفصل عن « الهاجس » ، في أن يستبق افكاره هنا ويقول في البداية ما لن يرد الا لاحقا ، كما يكرر لاحقا ما سبق أن قاله في البداية، فاننا ملزمون بأن نسجل منذ الآن بعض النماذج عن تراتبه . ان طريقته في تأليف كتاب لا تذهب ما وراء « الانانية » التي تصادف في الكتاب برمته . وان غبطة شترنر الذاتية وسرور القارىء لفي تناسب عكسي .

ان البورجوازيين الذين يطالبون بالحب من أجل **مملكتهم** : من أجل نظامهم(١) ، يريدون ، وفقا لجاك المغفل ، أن « يشيدوا مملكة الحب على الارض » (ص : ٩٨) . وانهم ليطالبون الناس باحترام سيطرتهم والشروط التي تمارس هذه السيطرة فيها، ويريدون اذن ان يغتصبوا السيطرة على الاحترام ، الامر الذي يستنتج صاحبنا الساذج منه انهم يطالبون بسيطرة الاحترام بصفته هذه ، وموقفهم حيال الاحترام هو نفس موقفهم حيال الروح القدس المقيم فيهم (ص : ٩٥) . ان صديقنا جاك المغفل ، بايمانه الذي يزحزح الجبال ، يأخذ على أنه الاساس الارضي والفعلي للعالم البورجوازي ذلك الشكل المشوه الذي تجاهر فيه ايديولوجية البورجوازيين المنافقة والكاذبة بمصالحهم الخاصة جدا على انها مصالح عامة . أما لماذا يتخذ هذا الوهم الايديولوجي هذا الشكل بالضبط عند قديسنا ، فهذا ما سوف نراه بصدد «الليبرالية السياسية » .

ويعطينا القديس ماكس مثلا جديدا في الصفحة ١١٥ ، حين يتحدث عن العائلة . انه ليعلن : مما لا شك فيه انه من السهولة البالغة ان يتحرر المرء من سيطرة عائلته الخاصة ، لكن « رفض الولاء يثير بكل سهولة وخزات الضمير » ، ولذا يتمسك الناس بحب العائلة ، وبمفهوم العائلة ، وهكذا يحصلون على « تصور العائلة المقدس » ، على « المقدس » (ص : ١١٦) .

ان رجلنا الطيب يرى هنا من جديد سيطرة المقدس حيث لا تسود الا الشروط التجريبية كليا . ان موقف البورجوازي من مؤسسات نظامه مثل موقف اليهودي من الناموس : انه ينتهكها بقدر ما يكون هذا الانتهاك ممكنا ، في كل حالة فردية ، لكنه يريد من الآخرين جميعا التقيد بها . واذا كان البورجوازيون جميعا سوف يعمدون ، في كتلة واحدة وفي نفس الوقت ، الى انتهاك المؤسسات البورجوازية ، فانهم سيكفون عن كونهم بورجوازيين — وهو سلوك من المؤكد انه لا يخطر في بالهم مطلقا ولا يتوقف في حال من الاحوال على رغباتهم او ارادتهم . ان البورجوازي المنحل ينتهك نظام الزواج ويرتكب الزنا سرا ، وان التاجر ينتهك مؤسسة الملكية بحرمانه الآخرين من

---

(١) régime ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الملكية بواسطة المضاربة ، والافلاس ، الخ ؛ وان البورجوازي الشاب يستقل عن عائلته الخاصة ، اذا استطاع في الممارسة — ملغيا الروابط العائلية لصلحته الخاصة . بيد أن الزواج والملكية والعائلة تظل نظريا أمورا حصينة ، لانها الاسس العملية التي اقامت البورجوازية سيطرتها عليها ، ولانها في شكلها البورجوازي الشروط التي تجعل من البورجوازي بورجوازيا ، بالضبط كما أن الناموس المنتهك ابدا يجعل من اليهودي المتدين يهوديا متدينا . ان الاخلاق البورجوازية تشكل احد المظاهر العامة لهذا الموقف الذي يتخذه البورجوازي حيال شروط وجوده . فالمرء لا يستطيع عموما أن يتحدث عن العائلة « **بصفتها هذه** » . ان التاريخ يبين ان البورجوازية تسبغ على العائلةطابع العائلة البورجوازية حيث الملل والمال يشكلان الرابطة الوحيدة ، وهو الطابع الذي يتضمن ايضا الانحلال البورجوازي للعائلة ، الامر الذي لا يمنع العائلة نفسها من الاستمرار في الوجود دائما . ان البورجوازي يعيش نمطاللحياة يبعث على القرف، يقابله في التشدق الرسمي والمراءاة العمومية المفهوم المقدس ، وحين تنحل العائلة **فعليا** ، كما هو الامر بالنسبة الى البروليتاريا ، فان ما يجري هو نقيض ما يحسبه « شترنر » بالضبط . فهناك لا وجود لمفهوم العائلة على الاطلاق ، لكن من المؤكد اننا نصادف هناك ميلا الى الحياة العائلية يقوم على علاقات واقعية كليا . وفي القرن الثامن عشر انحل مفهوم العائلة بفعل هجمات الفلاسفة ، لان العائلة الفعلية كانت قد دخلت مسبقا عملية الانحلال في الدوائر العليا للمجتمع المتحضر . ان الرابطة العائلية الداخلية قد انحلت ، والعناصر المنفصلة التي تشكل مفهوم العائلة قد انحلت ، ومثال ذلك الطاعة ، والولاء للاسرة ، والاخلاص في الزواج ، الخ ؛ لكن جسد العائلة الفعلي، وشروط الملكية ، وحق العائلة المقتصر عليها بالنسبة الى العائلات الاخرى ، والتساكن الالزامي — وهي علاقات ناجمة عن وجود الاولاد ، وبنية المدن الحديثة ، وتشكل رأس المال ، الخ — قد استمرت في الوجود جميعا ، وان تكن تعديلات عديدة قد طرأت عليها ، لان وجود العائلة قد جعل ضروريا من جراء الاواصر التي تربطها بنمط الانتاج القائم بصورة مستقلة عن ارادة المجتمع البورجوازي. ولقداتضح هذا الطابع الضروري على ابرز صورة خلال الثورة الفرنسية ، حين كانت العائلة على الصعيد القانوني ، لفترة من الزمن ، في حكم الملغاة . وتستمر العائلة في الوجود حتى في القرن التاسع عشر ، سوى ان عملية انحلالها اصبحت اكثر شمولا ، لا من جراء المفهوم ، بل من جراء تطور الصناعة والمزاحمة؛ ولا تبرح العائلة موجودة بالرغم من أن الاشتراكيين الفرنسيين والانكليز قد اعلنوا انحلالها منذ زمن طويل ، ومن أن الروايات الفرنسية قد انتهت الى تعريف آباء الكنيسة الالمان بهذه الحقيقة .

ومثل آخر على سيطرة الفكرة في الحياة اليومية . فقد يحدث ان يعزى معلمو المدارس عن أجورهم الهزيلة بالحديث عن قداسة القضية التي يخدمونها (الامر الذي لا يمكن ان يحدث الا في المانيا) ، لكن جاك المغفل يعتقد فعليا ان هذا اللغو هو السبب

في اجورهم المنخفضة (ص : ١٠٠) . انه يعتقد ان « القدس » في العالم البورجوازي الحالي يملك قيمة نقدية فعلية ، ويعتقد ان الاعتمادات المزيلة للدولة البروسية (انظر براونغ في هذا الموضوع (٩٥)) سوف تزداد حتى درجة كبيرة من جراء الغناء « القدس » بحيث ان كل معلم مدرسة في اية قرية يمكن ان يتناول على حين غرة مرتب وزير .

هذا هو تراتب السخف .

ان « حجر زاوية » التراتب ، « هذه الكاتدرائية النائفة » — حسب تعبير ميشليه العظيم (٩٦) — هو « احيانا » من عمل « المرء » .

« يقسم المرء احيانا الناس الى صنفين : المثقفين والاميين » (يقسم المرء احيانا القرود الى صنفين ، المذنبين وغير المذنبين) . « وان الاولين ، بقدر ما كانوا جديرين باسمهم ، قد عنوا بالافكار ، بالروح». لقد «سيطروا في العصر بعد المسيحي وطالبوا ... بالاحترام لافكارهم » . ان الاميين (الحيوان ، الطفل ، الزنجي) « عاجزون » في مواجهة الافكار و «خاضعون لها . هذا هو معنى التراتب » .

وبالتالي فان « المثقفين » (المراهق ، المغولي ، الحديث) هم مرة اخرى معنيون فقط « بالروح » ، بالفكر المحض ، الخ ؛ انهم ميتافيزيائيون بحكم مهنتهم ، وفي آخر تحليل هيغليون . و « من هنا » ، فان « الاميين » هم غير الهيغليين . ومما لا ريب فيه ان هيغل قد كان الهيغلي الاكثر ثقافة ، وبالتالي فلا بد في حالته أن « يتضح الحنين العظيم الى الاشياء الذي يحسه على وجه الدقة الانسان الاكثر ثقافة». والنقطة الاساسية هي ان « المثقف » و « الامي » يتصادمان الواحد في الآخر ؛ وفي الحقيقة ان « الامي » هو في كل انسان في نزاع مع « المثقف » . وما دام الحنين الاعظم الى الاشياء ، وهو الحنين الذي يدفعه اذن نحو ما يخص « الاميين » ، يتضح في هيغل ، فانه يتضح كذلك هنا ان الانسان « الاكثر ثقافة » هو في الوقت ذاته الانسان « الاكثر امية » . « هناك » (في هيغل) « يجب أن يقابل الواقع الفكر بصورة مطلقة والا يكون اي مفهوم دون واقع » . ويجب ان يقرأ هذا كما يلي : هناك يجب ان تجد الفكرة العادية عن الواقع التعبير الفلسفي الدقيق عنها ؛ والحال ان هيغل يتوهم ، على النقيض من ذلك ، ان كل تعبير فلسفي يخلق « بنتيجة ذلك » الواقع الذي يقابله . ان جاك المغفل يأخذ وهم هيغل عن فلسفته الخاصة على انه النقد الحقيقي للفلسفة الهيغلية .

ان الفلسفة الهيغلية التي تتوج هذا التراتب في شكل سيطرة الهيغليين على غير الهيغليين تستولي الآن على الامبراطورية العالمية الاخيرة .

« لقد كان نظام هيغل الاستبداد والاوتوقراطية الاسميين للفكر ، سيادة الروح المطلقة وجبروته » (ص : ٩٧) .

وبالتالي فاننا نجد انفسنا هنا في المملكة الروحية للفلسفة الهيغلية التي تمتد من برلين حتى هال وتوبنجن ، مملكة الارواح التي كتب تاريخها الهر بايروهوفر(٩٧) والتي جمع لها ميشليه العظيم المعطيات الاحصائيــة .

وكانت الثورة الفرنسية قد مهدت لمملكة الارواح هذه ، تلك الثورة التي « **لم تفعل شيئا** سوى تحويل **الاشياء** الى **افكار عن الاشياء** » (ص : ١١٥) ؛ راجع اعلاه ما يقوله هيغل عن الثورة ، ص : [١٨٥]) . « وهكذا بقي الناس مواطنين » (من المؤكد أن « شترنر » يقول هذا في وقت ابكر ؛ لكن « ما يقوله شترنر ليس هو ما يفكر فيه ، وما يفكر فيه لا يمكن ان يقال » ، **ويقال** ، ص : ١٤٩) و « عاشوا في **التفكير**، اذ كان لديهم موضوع يفكرون فيه ، وكانوا امامه » (بالابدال) « يحسون الروع والرهبة » . يقول « شترنر » في فقرة الصفحة ٩٨ : « ان الطريق الى الجحيم معبدة بالنوايا الحسنة » . لكننا نقول : ان الطريق الى الاوحد معبدة بالعبارات الختامية السيئة ، بالابدالات ، التي هي « سلمه السماوي » المستعار من الصينيين و « حبل الموضوعي » عنده (ص : ٨٨) ، هذا الحبل الذي يقوم عليه « بوثباته البرغوثية » . ووفقا لذلك، فانه من السهل بالنسبة الى « الفلسفة الحديثة او اذا شئنا الازمان الحديثة » — فالحقيقة ان الازمان الحديثة **ليست** منذ قيام مملكة الارواح شيئا آخر سوى الفلسفة الحديثة — « تحويل الموضوعات القائمة الى افكار عن الموضوعات ، اي الى مفاهيم » ، ص : ١١٤ ، وهو عمل يواصله القديس ماكس .

لقد رأينا من قبل فارسنا الفاجع المحيا ، حتى « قبل قيام الجبال » التي نقلها بايمانه في وقت لاحق ، في بداية كتابه بالضبط ، يندفع بعنان مطلق نحو النتيجـة العظمى « لكاتدرائيته النائفة » . لكن « حماره » ، الابدال ، ما كان يستطيع أن يعدو بالسرعة التي تروقه ؛ وهذا هو الآن ، في الصفحة ١١٤ ، قد بلغ هدفه وحول بواسطة « أو » جبارة **الازمان الحديثة** الى **الفلسفة الحديثة** .

وبذلك فان الازمان القديمة (اي القديم والحديث ، الزنجي والمغولي ، لكن بكل معنى الكلمة الازمان قبل الشترنيرية فقط) « قد بلغت هدفها الاخير » . واننا لنستطيع الآن ان نميط اللثام عن السبب الذي حدا بالقديس ماكس الى اعطـاء عنوان « الانسان » الى كل القسم الاول من كتابه والى جعل اقاصيصه عن السحرة والاشباح والفرسان تاريخا « للانسان » . ان افكار وآراء الناس قد كانت ، بكل تأكيد ، افكارا وآراء تراودهم عن انفسهم وعن شروط وجودهم ؛ لقد كانت الوعي الذي حصلوا عليه عن **انفسهم** وعن البشر **عموما** — ذلك انه لم يكن وعيا مقصورا على فرد وحيد ، بل وعيا للفرد في علاقات التبعية التي تربطه بالمجتمع بأسره ووعي المجتمع بأسره الذي يعيشون فيه . ان الشروط المستقلة عنهم ، التي ينتجون حياتهم في اطارها ، واشكال المبادلة المرتبطة بها بالضرورة ، وما تتضمنه من العلاقات الشخصية

والاجتماعية ، لا بد أن تتخذ — بقدر ما يتم التعبير عنها في أفكار — شكل شروط مثالية وعلاقات ضرورية ، أي لا بد أن يتم التعبير عنها في الوعي في شكل تحديدات ناشئة عن مفهوم الانسان **بصفته هذه** ، عن الماهية الانسانية ، عن الطبيعة الانسانية، عن الانسان **بصفته هذه** . ان واقع البشر وواقع علاقاتهم يتخذ في الوعي شكل تصور للانسان **بصفته هذه** : تصور انماط حياته أو تحديداته المفهومية الاكثر دقة . لقد اكد الايديولوجيون ان الافكار والآراء سادت التاريخ حتى اليوم الحاضر ، وان تاريخ هذه الافكار والآراء يشكل كل التاريخ حتى اليوم الحاضر ؛ ولقد توهموا أن العلاقات الفعلية تطابقت مع الانسان **بصفته هذه** ومع علاقاته المثالية ، يعني تحديداته المفهومية ؛ ولقد اتخذوا تاريخ وعي الناس لانفسهم اساسا لتاريخهم الفعلي . وبعد هذا كله ليس أيسر من ان نسمي تاريخ الوعي ، والافكار ، والمقدس ، والتصورات الجامدة تاريخ « الانسان » وان نحله محل التاريخ الفعلي . وان الفارق الوحيد بين القديس ماكس وجميع السابقين له هو انه لا يعرف شيئا عن هذه الافكار — حتى حين تفصل بصورة اعتباطية عن الحياة الواقعية التي هي منتجات لها — وانه يقصر مجلوبه ، الذي لا وجود له على اية حال ، على انتحال للايديولوجية الهيغلية يشهد على مبلغ جهله بما ينتحله . وانه لمن الجلي سلفا مما تقدم كيف يستطيع أن يجابه هذا التصور الوهمي للتاريخ الانساني بتاريخ الفرد الواقعي الذي سوف يكون تاريخ الاوحد .

ان التاريخ الاوحد قد جرى في البداية عند ستوبا أثينا (٩٨) ، وفي وقت لاحق في المانيا بصورة كلية على وجه التقريب ، واخيرا في كويغرغرابن(٩٩) في برلين حيث طاغية « الفلسفة ـ أو اذا شئنا الازمان الحديثة»، قد بنى قصره. وان هذا ليبين سلفا الطابع القومي والمحلي على وجه الحصر الذي تتحلى به المادة المعالجة . فبدلا من أن يتحدث عن التاريخ العالمي، يقدم لنا القديس ماكس شروحا قليلة ، والاكثر من ذلك انها شروح خاطئة وهزيلة حتى الدرجة القصوى،عن تاريخ اللاهوت والفلسفة **الالمانيين**. واذا غادرنا المانيا صدفة ، بصورة شكلية ، فما ذلك الا كي تمكن اعمال وافكار الشعوب الاخرى ، الثورة الفرنسية مثلا ، ، من « بلوغ هدفها الاخير » في المانيا ، وبصورة ادق في كويغراغرابن . ان الحقائق الالمانية القومية هي وحدها المعطاة ، وانها لتعالج وتفسر من وجهة نظر المانية قومية ، والنتيجة لا تتجاوز الاطار الالماني القومي. لكن حتى هذا ليس كافيا . ان تصورات قديسنا وثقافته ليست المانية فحسب ، بل هي من طبيعة برلينية مائة بالمائة . ان الدور المسند الى الفلسفة الهيغلية هو ذات الدور الذي تلعبه في برلين ، وشترنر يخلط برلين مع العالم والتاريخ العالمي . ان « المراهق » برليني ، والبورجوازيين الطيبين الذين نصادفهم عبر الكتاب برمته هم بورجوازيون برلينيون من شاربي الجعة البيضاء . واذا كانت مثل هذه المقدمات هي المنطلق ، فمن الطبيعي ان تكون النتيجة التي يتم الوصول اليها مجرد نتيجة محصورة ضمن الاطار القومي والمحلي .

ان « شترنر » واخوته الفلسفية بكاملها ، وهو فيها العضو الاشد ضعفا والاعظم جهلا ، يشكلون تعليقا عمليا على الاسطر الجريئة التي كتبها القدام هوفمان فون فالرسليبن :

« في المانيا وحدها ، في المانيا وحدها ،
هنالك أود أن أحيا الى الابد »(١٠٠) .

ان النتيجة المحلية التي حصل عليها قديسنا المقدام في برلين ، الا وهي أن العالم قد ابتلعته باسره الفلسفة الهيغلية — سوف تتيح له الاونة دونما نفقات كبيرة أن يؤسس امبراطورية عمومية « خاصة » به . ان الفلسفة الهيغلية قد حولت جميع الامور الى أفكار ، الى مقدس ، الى أطياف ، الى روح ، الى أرواح ، الى أشباح . ولسوف يقاتل « شترنر » ضدها ، وسوف يهزمها في مخيلته الخاصة ، وسوف يرفع على اجسادها الميتة امبراطوريته « الخاصة » ، « الفريدة » ، « الجسدية » ، امبراطورية « الفرد بكامله » .

« فان **مصارعتنا ليست من لحم ودم** ، بل مع الرؤساء ، مع السلاطين ، مع **ولاة العالم** على ظلمة **هذا الدهر** ، مع **أجناد الشر الروحية** في السماوات » (**الرسالة الى أهل أفسس** ، ٦ ، ١٢) .

ان « شترنر » الآن قد « شمر عن ساعديه تاهبا » لخوض النضال ضد الافكار ، ولا حاجة به أولا لان « يتناول درع الايمان » ، ذلك انه لم يخلع هذا الدرع قط . انه يمضي الى المعركة مسلحا « بخوذة » الكارثة و « سيف » التفاهة (أنظر المصدر ذاته) . « واعطي أن يصنع حربا مع القدس » ، لكن لم يعط « أن يغلبه » . (**رؤيا يوحنا** ، ١٣ ، ٧) .

٥ — « شترنر » المغتبط بمخططه

لقد بلغنا مرة اخرى بالضبط حيث كنا في الصفحة ١٦ بصدد المراهق الذي أصبح بطلا ، وفي الصفحة ٩٠ بصدد القوزاقي المغولي الذي تحول الى القوزاقي القوزاقي و « وجد نفسه » . وبالتالي فاتنا عند الاكتشاف الذاتي الثالث لذلك الفرد العجيب الذي يصف لنا القديس ماكس « صراعه الشاق من أجل الحياة » . لكننا بلغنا الآن نهاية هذه القصة برمتها ، ونظرا للمواد الكثيفة التي اشتغلنا بها فلا بد أن نلقي نظرة راجعة على الحدث العملاق للانسان الهالك .

واذا كان القديس ماكس يؤكد في صفحة لاحقة ، وقد نسي قصته منذ زمن طويل ، انه « من المسلم به منذ زمن طويل ان العبقرية هي التي تخلق ابداعات تاريخية عالمية جديدة » (ص ٢٧٤) ، فقد رأينا من قبل أن الد اعدائه بالذات لا يستطيعون أن يأخذوا شيئا على **تاريخه** في هذا المضمار ، ما دام أبطاله ليسوا اشخاصا ، فكم بالحري

عبافره ، بل مجرد افكار متعظمه ، مقعدة ، وتصورات خاطئة هيغلية .

ان التكرار أم المعرفة (١) . ان القديس ماكس - الذي لم ينتج كل تاريخه عن « الفلسفة، أو عن العصر اذا شئنا»، الا كي يجد الفرصة ليقرا قراءه عاجله هيغل ، يكرر اخيرا مرة أخرى تاريخه الاوحد برمته . ومهما يكن من أمر ، فانه يفعل ذلك مع لمحه علمية طبيعية ، مقدما الينا معلومات هامه عن العلم الطبيعي « الاوحد » . والسبب في ذلك ان « العالم » عنده ، كلما كان عليه ان يلعب دورا هاما ، يتحول في الحال الى **الطبيعة** . ان العلم الطبيعي « الاوحد » يبدا في الحال مع الاعتراف بعجزه . انه لا يستقصي علاقة الانسان الفعلية بالطبيعة - المعينة بالصناعة والعلم الطبيعي ، بل ينادي بعلاقة وهمية للانسان بالطبيعة . « ما اضأل قوة الانسان ! ان الشمس ترسم مسيرتها ، والبحر يدحرج امواجه ، والجبال تتسامق الى السماء ، والانسان لا يستطيع شيئا ضد ذلك » . (ص ۱۲۲) . ان القديس ماكس الذي يحب **المعجزات**، مثله مثل جميع القديسين ، لكنه لا يستطيع ان ينجز الا معجزة منطقية ، يتبرم لانه لا يستطيع ان يحمل الشمس على الرقص ، ويأسى لانه لا يستطيع أن يجمد المحيط ، ويستاء لانه لا يستطيع أن يمنع الجبال من أن تتسامق الى السماء . وعلى الرغم من ان العالم يصبح مسبعا ، في الصفحة ١٢٤ ، « عتيقا » منذ نهاية الازمان القديمة ، فانه لا يبرح بالنسبة الى قديسنا شاعريا حتى درجة رفيعة . وعنده أن « الشمس » لا الارض هي التي لا تبرح تجتاز محركها ، ويحزنه انه لا يستطيع على طريقة اشعيا ان يأمر الشمس بأن تقف ساكنة . وفي الصفحة ۱۲۳ يكتشف شترنر ان « الروح » في نهاية العالم القديم قد « ارغى وازبد من جديد بصورة لا تقاوم لان **غازات** » (ارواحا) « قد نشأت في باطنه ، وبعدما فقدت **الصدمة الميكانيكية** الآتية من الخارج فعاليتها جعلت **التوترات ذات الطبيعة الكيميائية** التي هاجت في الباطن تلعب لعبا رائعا » .

ان هذه العبارة تتضمن اهم المعطيات عن الفلسفة الطبيعية « الوحداء » التي سبق ان توصلت في الصفحة السابقة الى الاستنتاج بأن الطبيعة هي بالنسبة الى الانسان « العنصر الذي لا يغلب » . ان الفيزياء الارضية لا تعرف شيئا عن الصدمة الميكانيكية التي تفقد فعاليتها — ان الفضل في اكتشافها يعود الى الفيزياء **الوحداء** وحدها . وان الكيمياء الارضية لا تعرف « غازات » تحرض « توترات من طبيعة كيميائية » ، وفضلا عن ذلك « في الباطن » . ان الغازات التي تدخل في تركيبات جديدة ، في علاقات كيميائية جديدة ، لا تحرض اية « توترات » ، بل تقود على الاكثر الى انخفاض في التوتر ، وذلك بقدر ما تنتقل الى حالة مائعة من التجمع ، وبذلك ينقص حجمها الى ما هو دون جزء من الف جزء من حجمها السابق . واذا كان القديس ماكس يحس « توترات » «في» «باطنه» الخاص من جراء وجود «غازات»، فان هذه الغازات « صدمات ميكانيكية » على الاكثر ، وليست « توترات من طبيعة

(١) Repetitio est mater studierum ، باللاتينية في النص الاصلي .

كيميائية » في حال من الاحوال . انها تنتج عن تحول كيميائي ، مسبب عن اسباب فيزيولوجية ، لبعض التركيبات الى تركيبات اخرى ، بحيث أن قسما من مركبات المزيج السابق يصبح غازيا ؛ وبالتالي فهو يشغل حجما اكبر ، ونظرا لانعدام المكان اللازم له فانه يسبب « صدمة ميكانيكية » أو ضغطا نحو الخارج . اما أن هذه « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » غير الموجودة تلعب « لعبا رائعا » حتى الدرجة القصوى في « باطن » القديس ماكس ، يعني في رأسه هذه المرة ، فهذا « ما نراه » من الدور الذي تلعبه في العلم الطبيعي « الاوحد » . وبالمناسبة ، فانه من المرغوب فيه الا يمنع القديس ماكس بعد الآن عن العلماء الطبيعيين الدنيويين ما ينطوي عليه ذهنه من هراء عندما يستعمل هذه العبارة الهوجاء : « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » التي هي فضلا عن ذلك « فعالة في الباطن » (فكأن « صدمة ميكانيكية » على المعدة لا « تفعل في الباطن » ايضا) .

لقد كتب القديس ماكس علمه الطبيعي « الاوحد » لمجرد انه كان عاجزا في هذه المناسبة عن أن يلمح الى الاقدمين بطريقة لائقة دون أن يطلق في الوقت ذاته بضع كلمات عن « عالم الاشياء » ، عن الطبيعة .

واننا لنحصل هنا على التأكيد بأن الاقدمين جميعا ، في ختام العالم القديم ، قد تحولوا الى رواقيين « لا يستطيع اي انهيار للعالم » (كم من مرة ينهار العالم اذن ؟) « أن يخرجهم عن طورهم » (ص : ١٢٢) . وهكذا يصبح الاقدمون صينيين هم ايضا « لا يمكن ان يسقطوا من سماوات طمأنينتهم بفعل أي حدث غير متوقع » (أو أية نزوة من شترنر(آ)) (ص : ٨٨) . وفي الحقيقة ان جاك المتفل يؤمن جديا بأن « الصدمة الميكانيكية الآتية من الخارج تفقد فعاليتها » في الاقدمين الاخيرين . أما الى أي مدى يطابق هذا الراي الوضع الفعلي للرومان والاغريق في نهاية العالم القديم ، ويقابل افتقارهم التام الى الاستقرار والامن ، الذي يكاد لا يستطيع ان يجابه « الصدمة الميكانيكية » بأي بقية من **قوة العطالة**(ب) — فاننا نستطيع أن نرجع في هذه النقطة الى لوسيان وغيره . ان الصدمات الميكانيكية الجبارة التي تعرضت لها الامبراطورية الرومانية بنتيجة انقسامها بين قياصرة شنوا الحرب ضد بعضهم بعضا ، وبنتيجة التمركز الهائل للملكية ، وعلى الاخص الملكية العقارية ، في روما ، والانخفاض الناجم عن ذلك في عدد سكان ايطاليا ، واخيرا بنتيجة ضغط الهان والجرمان — ان هذه الصدمات « تفقد فعاليتها » في راي مؤرخنا القديس ؛ أن « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » ، « الغازات » التي كانت المسيحية « تحرضها في الباطن » ، هي وحدها

(آ) في الاصل الالماني : « **Einfall** » ، وهي يمكن ان تعني فكرة مفاجئة ، او نزوة ، او انهيارا .

(ب) vis intertia ، باللاتينية في النص الاصلي .

التي ادت الى انهيار الامبراطورية الرومانية . ان الهزات الارضية الكبرى [في الغرب] والشرق ، بما فيها تلك الهزات التي دفنت بفعل « الصدمات الميكانيكية » مئات الالوف من الناس تحت [خرائب] مدنهم والتي لم تترك في حال من الاحوال وجدان الناس ثابتا لم يطرا عليه أي اضطراب ، من المسلم به انها كانت هي الاخرى « غير فعالة » في رأي « شترنر » أو انها كانت « توترات من طبيعية كيميائية » . و (بالفعل) (!) « فان نتيجة التاريخ القديم هي ما يلي : انني جعلت العالم ملكيتي» — الامر الذي يثبته القول التوراتي : « ان جميع الاشياء قد اعطيت لي » (اي المسيح) « من قبل ابي » . وبالتالي فان انا = المسيح هنا . وبهذا الشأن ، فانه لا بد طبعا لجاك المغفل أن يصدق المسيحي عندما يقول انه يستطيع ان ينقل الجبال ، الخ . اذا هو «أراد ذلك فقط » . وبوصفه مسيحيا ، فانه ينادي بنفسه سيدا للعالم . لكنه ليس بهذا السيد الا على اعتباره مسيحيا ، وانه لينادي بنفسه « مالكا للعالم » : « اذ رفعت اناي الى مرتبة مالكة العالم » . فقد ربحت الانانية انتصارها التام الاول » . (ص : ١٢٤) . وليس على أنا شترنر ، كيما ترتفع الى مرتبة المسيحي الكامل ، سوى ان تخوض الصراع كي تصبح مسكينة بالروح ايضا (وهو ما نجح في القيام به حتى قبل أن تنهض الجبال) . « طوبى للمساكين بالروح لان لهم ملكوت السموات » . لقد مضى القديس ماكس حتى نهاية المسكنة بالروح ، بل هو يتباهى بذلك - في فرحته العظمى ، امام الرب .

ان القديس ماكس ، المسكين بالروح ، يؤمن بالاصدارات الغازية الخيالية التي انتجها المسيحيون ابان تفسخ العالم القديم . لم يكن المسيحي البدائي يملك شيئا في هذا العالم ، وبالتالي فقد كان راضيا بملكه السماوي الوهمي وبحقه الالهي في الملكية . وبدلا من أن يجعل العالم ملكية الشعب ، فقد نادى بنفسه وبأخويته من الحماد « ملكية الله الخاصة » (رسالة بطرس الاولى ، ٢ ، ٩) . وفي راي « شترنر » ان الفكرة المسيحية عن العالم هي فعليا العالم كما ينشأ عن انحلال العالم القديم . على الرغم من أن هذا ليس على الاكثر سوى [عالم] من الوهم [انحل] فيه عالم الافكار القديمة كي يفسح المجال لعالم آخر يستطيع المسيحي فيه [بالايمان] أن ينقل الجبال ، أن يحس [القدرة الكلية] وان يتوصل الى « انعدام فعالية الصدمة الميكانيكية » . وما دام البشر ، بالنسبة الى « شترنر » ، لا يحددهم بعد الآن العالم [الخارجي] ، لا تدفعهم قدما بعد الآن الصدمة الميكانيكية الخاصة بضرورة الانتاج ، وما دامت الصدمة الميكانيكية على العموم ، ومعها الاتصال الجنسي ايضا ، قد توقفت عن العمل ، فان المرء يتساءل كيف يمكنهم الاستمرار في الوجود الا بفضل معجزة . ومن المؤكد انه من الايسر حتى درجة كبيرة ، بالنسبة الى المتزمتين والمعلمين الالمان الذين من الصنف الغازي الخاص « بشترنر » ، أن يرضوا بالوهم المسيحي عن الملكية — التي ليست في الحقيقة شيئا آخر سوى ملكية الوهم المسيحي — من أن يحللوا تبدلات علاقات الملكية الفعلية وعلاقات الانتاج في العالم القديم .

وحقيقة الامر ان نفس هذا المسيحي البدائي الذي كان ، في مخيلة جاك المغفل ، مالك العالم القديم قد كان على الاغلب ملكية عالم المالكين ؛ لقد كان عبداً وكان في الامكان بيعه في السوق . بيد ان « شترنر » ، المغتبط بمخططه ، لا ينى يتهلل مع ذلك:

« ان الملكية الاولى ، المجد الاول ، قد تم اكتسابه ! » (ص : ١٢٤) .

وتواصل أنا شترنر بنفس الطريقة كسب الملكية والمجد وتحقيق « الانتصارات التامة » . ان الموقف اللاهوتي للمسيحي البدائي حيال العالم القديم هو النموذج الكامل لكل ملكيته وكل مجده .

وهذه هي الاسس المعطاة لهذه الملكية الخاصة بالمسيحي :

« لقد فقد العالم طابعه الالهي . . . لقد اصبح مبتذلا ، لقد اصبح ملكيتي التي اتصرف بها كما يحلو لي (يعني كما يحلو للروح) » (ص : ١٢٤) .

وهذا يعني بالفعل : لقد فقد العالم طابعه الالهي ، وبالتالي فقد تحرر من أوهام وعيي الخاص ؛ لقد اصبح مبتذلا ، وبنتيجة ذلك فان علاقته بي مبتذلة ، وهو يتصرف بي بالطريقة المبتذلة التي تحلو له ، وليس كما يحلو لي في حال من الاحوال . وفيما عدا كون « شترنر » يحسب هنا فعليا ان العالم المبتذل في الازمان القديمة لم يكن له وجود وان المبدأ الالهي كان يملك السيطرة في العالم ، فانه يزور ايضا تصور المسيحي الذي يأسى باستمرار لعجزه بالقياس الى العالم ، والذي يجعل من انتصاره على العالم ، حتى في **الوهم** ، مجرد انتصار مثالي يؤجله الى يوم الدينونة . وحين استولت السلطة الدنيوية الفعلية على المسيحية واستغلتها ، ومن جراء ذلك كفت المسيحية عن كونها منفصلة عن العالم ، عندئذ فقط بات في مقدورها ان تتخيل نفسها مالكة العالم . ان القديس ماكس يقيم بين المسيحي والعالم القديم نفس العلاقة الكاذبة التي يقيمها بين المراهق و « عالم الطفل » ؛ انه يقيم بين الاناني وعالم المسيحي العلاقة التي يقيمها بين الرجل وعالم المراهق .

وليس للمسيحي الآن ما يفعله اكثر من ان يصبح مسكينا بالروح بأسرع وقت ممكن ويعترف ببطلان عالم الروح بالضبط كما فعل بالنسبة الى عالم الاشياء، كيما يكون في مقدوره ان « يتصرف كما يحلو له » بعالم الروح ايضا ، وبذلك يصبح مسيحيا كاملا ، انانيا . ان موقف المسيحي من العالم القديم يخدم اذن كمقياس لموقف الاناني من العالم الحديث . وان التهيئة لهذه المسكنة الروحية تشكل محتوى حياة « انقضى عليها قرابة الفين من السنوات » — وهي حياة جرت عصورها الرئيسية في المانيا وحدها طبعا .

« بعدما أتخذ أشكالا متنوعة ، أصبح الروح القدس في سياق الزمن الفكرة المطلقة التي انشطرت من جديد في انكسارات متعددة الاشكال الى أفكار متنوعة عن محبة الجنس البشري ، والفضيلة المدنية ، والعقلانية ، الخ . » (ص : ١٢٥ ، ١٢٦) .

ان مقعدنا الالماني يقلب الامر من جديد راسا على عقب . ان أفكار محبة الجنس البشري. الخ ـ وهي نقود قد أمحت نقوشها سلفا بصورة كلية، وعلى الاخص من جراء تداولها الكبير في القرن الثامن عشر ـ قد سبكت من جديد وضعت من قبل هيغل الذي جعل منها الفكرة المطلقة، لكنها ظلت بعد هذا السك الجديد عاجزة عن الاحتفاظ بقيمتها في الخارج قدر عجز الاوراق النقدية البروسية .

ان الاستنتاج المنطقي ـ الذي صودف من قبل مرارا وتكرارا ـ لنظرة شترنر الى التاريخ هو كما يلي : « يجب أن تلعب المفاهيم الدور الحاسم في كل مكان ، يجب ان تنظم المفاهيم الحياة ، يجب ان تسود المفاهيم . ذلك هو العالم الديني الذي اعطاه هيغل التعبير المنهجي » (ص : ١٢٦) ، والذي يخلط صاحبنا الطيب حتى درجة كبير بينه وبين العالم الفعلي بحيث يمضي الى القول في الصفحة التالية ١٢٧ : « لا يسود العالم شيء حاليا الا الروح » . واما غاص جواده في هذا العالم الوهمي ، فانه يستطيع (في الصفحة ١٢٨) ان يبني أول الامر « مذبحا » ؛ ومن ثم « يشيد كنيسة » « حول هذا المذبح » ، كنيسة تملك « جدرانها » أرجلا كي تتقدم و « تمضي أبعد فأبعد » . و « سرعان ما أحاطت هذه الكنيسة بالعالم بأسره » . وانه ، هو الاوحد ، و شيليغا خادمه ، يقفان خارجا . « يطوفان حول هذه الجدران، ويدفعان حتى الحد الاقصى » . وان القديس ماكس ، « وهو يطلق صيحات صادرة عن جوع قاتل » ، يهتف في خادمه : « خطوة أخرى وينتصر عالم المقدس » . بيد ان شيليغا على حين غرة « يهوي في الهاوية الابعد » التي تقوم فوقه ـ معجزة ادبية ! وبالفعل ، فقد كانت الارض كرة ، وحالما تحوط الكنيسة بالارض اجمع ، فان الهاوية لا يمكن أن توجد الا فوق شيليغا . وهكذا فانه يقلب قوانين الثقالة ، ويرتفع هبوطا الى السماء ، وبذلك يمجد العلم الطبيعي « الاوحد » ، الامر الذي يزداد يسرا بالنسبة اليه ما دام « شترنر » ، وفقا للصفحة ١٢٦ ، يسخر من « طبيعة الشيء ومن مفهوم العلاقة » اللذين « لا يرشدانه في طريقته في معالجة الشيء او اسلوبه في اقامة العلاقة » ؛ وعلى اية حال ، فان « العلاقة التي تربط » شيليغا بالثقالة ، وهي ابعد من أن تكون « رهنا » بطبيعة الثقالة او بالباب الذي « يصنفها الآخرون فيه » ، العلماء الطبيعيون على سبيل المثال ، هي نفسها علاقة « وحداء » من جراء «وحدانية» شيليغا . واخيرا فان « شترنر » يصر على انه لا يجوز للمرء أن « يفصل » «معالجة» شيليغا عن شيليغا « الفعلي » ولا « يقدره بمقياس القيم البشرية » .

واما رتب الامور على هذا المنوال بحيث يؤمن الراحة اللائقة في السماء لخادمه الامين ، فان القديس ماكس ينخرط في طريقه الخاص الى الجلجلة . وانه ليكتشف في الصفحة ٩٥ ان « للمشنقة » نفسها « لون المقدس » ؛ ان « الناس يرتعشون لدى ملامستها ، ففيها شيء مشؤوم ، يعني شيئا غريبا ، غير مألوف » . وفي سبيل التخلص من غرابة المشنقة هذه ، فانه يحولها الى مشنقته الخاصة ، الامر الذي لن يتجح فيه الا اذا شنق نفسه عليها . ان أسد يهوذا يقدم هذه التضحية القصوى الى الانانية . ان يسوع المسيح ، المخلص القديس ، قد رضي بأن يسمر على الصليب ، لا ابتغاء خلاص الصليب ، بل افتداء للبشر من كفرهم ؛ وان مسيحنا الذي لا شفاء له ليشنق نفسه على المشنقة ابتغاء انقاذ المشنقة من طابعها المقدس او ابتغاء انقاذ نفسه من غرابة المشنقة .

. . . .

« ان المجد الاول ــ الملكية الاولى قد تم اكتسابها ـ وتحقق النصر التام الاول! » .
ان بطلنا المقدس قد انتصر الآن على التاريخ ، وحوله الى افكار ، افكار خالصة ؛ ليست هي شيئا آخر سوى افكار ــ وفي ختام الزمن لا تجابهه الا عصابة من الافكار . وهكذا فان القديس ماكس ، وقد حمل « مشنقته » على ظهره مثلما يحمل الحمار صليبا ، وخادمه شيليغا الذي استقبل في السماء بركلة قدم وعاد الى معلمه مطاطىء الراس ، قد خرجا يقاتلان هذه العصابة من الافكار ، او بالاحرى يقاتلان مجرد هالة هذه الافكار . وان سانشو بانزا ، المليء بالاقوال والحكم والامثال الاخلاقية ، هو الذي يأخذ على نفسه هذه المرة النضال ضد المقدس ، بينما يلعب دون كيشوت دور خادمه المطيع والامين . وان سانشو الشريف ليقاتل بمثل الشجاعة التي قاتل بها فارس المانشا(آ) في الايام القديمة ، ويخطىء مثله فيأخذ اكثر من مرة قطيعا من الخرفان المغولية على انه جماعة من الاشباح . ان ماريتورنا(ب) السمينة قد تحولت « في سياق الزمن ، بعد تحولات متنوعة وفي أعقاب انكسارات متعددة الاشكال » ، الى خياطة برلينية عفيفة ، تموت من فاقة الدم ، وهي مناسبة كي ينظم القديس سانشو مرثاة ، وهي مرثاة تذكر جميع الخريجين الشبان وملازمي الحرس بعبارة رابليه التالية : « ان اول أسلحة الجندي محرر العالم فتحة بنطاله » .

ان سانشو بانزا يحقق مأثره البطولية لانه يعرف ان جماعة الافكار التي تواجهه تافهة وباطلة . ان مأثرة العظمى بكاملها لا تتجاوز اذن مجرد الادراك الذي يترك حتى نهاية العصور كل شيء قائما كما كان من قبل ، ويقتصر على تعديل تصوره ، لا تصوره عن الاشياء ، بل عن العبارات الفلسفية عن الاشياء .

(آ) Caballero Manchêgo ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) Mariturna ، ويقصد بها امرأة قذرة .

وهكذا فبعدما وجد الاقدمون في مظاهر الطفل ، والزنجي ، والقوزاقي الزنجي ، والحيوان ، والكاثوليكيين ، والفلسفة الانكليزية ، والاميين ، واللاهيغليين ، وعالم الاشياء ، والواقعية ، والمحدثون في مظاهر المراهق ، والمغولي ، والقوزاقي المغولي ، والرجل ، والبروتستانتيين ، والفلسفة الالمانية ، والمثقفين ، والهيغليين ، وعالم الافكار ، والمثالية ؛ بعدما تمت جميع الامور التي تقررت منذ الازل في مجلس المحرس : آن الاوان اخيراً . ان الوحدة السالبة لكلا القديم والحديث ـ التي « تنظر في مرآة على سبيل اللغز » (**الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس** ، ١٣ : ١٢) ـ التي مثلت من قبل في مظاهر الرجل ، والقوزاقي ، والقوزاقي القوزاقي ، والمسيحي الكامل ، وفي ثياب خادم ـ هذه الوحدة السالبة يمكن الآن ، بعد آلام شترنر وموته على المشنقة وصعود شيليغا الى السماء في هالة من نور ، بفعل العودة الى ابسط المصطلحات ، ان تظهر في سحب السماء متمتعة بسلطة ومهابة عظيمتين . « وهكذا قيل » : ان ما كان « المرء » من قبل (أنظر « اقتصاد العهد القديم ») قد اصبح « **الانا** » ـ الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، لعالم الاشياء وعالم الروح . ويسمي شيلنغ هذه الوحدة السالبة للواقعية والمثالية « لا مبالاة » ، أو اذا أرجعت الى **اللهجة البرلينية** « Jleichjiltigkeit » (١) ؛ انها لتصبح عند هيغل الوحدة السالبة التي يتم فيها احتواء وتجاوز اللحظتين جميعا . وان القديس ماكس ، الذي تمنعه « وحدة الاضداد » من النوم ، هو النصير المخلص للفلسفة الالمانية التأملية ، لا يرضى بذلك ؛ انه يريد ان تكون هذه الوحدة منظورة بالنسبة اليه في شكل « كائن جسدي » ، في « فرد كامل » ، الامر الذي ساعده فيورباخ فيه بواسطة مؤلفه Philosophie der Zukunlt (**فلسفة المستقبل**) Anekdota . ان « أنا » شترنر هذه ، التي هي النتيجة الاخيرة لكل التاريخ السابق ، ليست هي اذن « فرداً جسديا » ، بل مقولة منشأة على الطريقة الهيغلية ومدعومة بالابدالات ، ولسوف نتأثر « قفزاتها البرغوثية » التالية في العهد الجديد . سوف نقتصر هنا على الملاحظة بأن الانا ترى النور في آخر تحليل لانها تملك نفس الاوهام عن عالم المسيحي التي يملكها المسيحي عن عالم الاشياء . وكما ان المسيحي يمتلك عالم الاشياء بفعل هذا الهراء الوهمي الذي « يحشو رأسه به » ، كذلك تمتلك « الانا » العالم المسيحي ، عالم الافكار ، بفعل سلسلة من الافكار الوهمية عنه . وان أوهام المسيحي بشأن علاقته الخاصة بالعالم يصدقها « شترنر » بكل نية طيبة ، ويجد انها ذات حقيقة مجربة ، ويكررها من بعده بسلامة نية .

« اذن لانا نحسب الانسان انما يتبرر بالايمان بدون الاعمال . **رسالة بولس الى اهل رومية** ، ٣ ، ٢٨) .

---

(١) ترجمة صوتية في اللهجة البرلينية للكلمة Gleichgultigkeit ، **أي لا مبالاة** .

ان هيغل ، الذي انحل العالم الحديث بالنسبة اليه في عالم الافكار المجردة ايضا ، يعرّف مهمة الفيلسوف الحديث ، بصورة متعارضة مع مهمة الفيلسوف القديم ، كما يلي : بدلا من أن يتحرر ، مثل القدماء ، من « الوعي الطبيعي » و « يطهر الفرد من طريقة المباشرة الحسية ليجعل منه مادة متصورة ومفكرة » (روحا)، فان من واجبه أن « يتجاوز الافكار الثابتة ، المحددة ، الجامدة » . ويضيف ان ذلك هو دور « الجدل » (**علم ظواهر الفكر** ، ص : ٢٦ ، ٢٧) . ان « شترنر » يتميز من هيغل في انه يتوصل الى النتيجة ذاتها دونما جدل على الاطلاق .

٦ ـ الاحــرار

ان الدور الذي يجب على « الاحرار » ان يلعبوه هنا مقرر في « اقتصاد العهد القديم » . ولا حيلة لنا اذا كانت الانا ، التي اقتربنا منها حتى درجة كبيرة ، تتقهقر من جديد عنا في المنأى السديمي . وليس الذنب ذنبنا في حال من الاحوال اذا كنا لم ننتقل في الحال ـ ابتداء من الصفحة ٢٠ من « الكتاب » ـ الى الانا .

آ ـ الليبراليــة السياسيــة

ان المفتاح الذي يقدمه القديس ماكس واسلافه من أجل نقد الليبرالية هو تاريخ البورجوازية الالمانية . فلنتقدم اذن بعض مظاهر هذا التاريخ منذ الثورة الفرنسية .

ان حالة المانيا في نهاية القرن الماضي تنعكس بصورة تامة في كتاب كانط **نقد العقل العملي** . فبينما كانت البورجوازية الفرنسية ، بواسطة اضخم ثورة عرفها التاريخ ، ترتفع الى السلطة وتغزو القارة الاوروبية ، وبينما كانت البورجوازية الانكليزية التي سبق ان تحررت سياسيا تثوّر الصناعة وتخضع الهند سياسيا ، وتخضع بقية العالم تجاريا ، لم يذهب البورجوازيون الالمان ، في عجزهم ، الى أبعد من « الارادة الطيبة » . كان كانط راضيا « بالارادة الطيبة » وحدها . حتى اذا بقيت دونما نتيجة على الاطلاق ، وقد نقل **تحقيق** هذه الارادة الطيبة ، والتناغم بينها وبين حاجات الافراد وحوافزهم ، الى **العالم الآخر** . ان ارادة كانط الطيبة هي الانعكاس التام للعجز والهمود والمسكنة لدى البورجوازيين الالمان الذين لم تكن مصالحهم الحقيرة قادرة قط على التطور بحيث تجسد المصالح القومية المشتركة بين طبقة ، الامر الذي قادهم الى أن يكونوا مستثمرين باستمرار من قبل بورجوازيي جميع الامم الاخرى . وان هذه المصالح المحلية الحقيرة قد كان لها نظيرها ، من جهة واحدة ، في الضيق الذهني الاقليمي والمحلي حقا وفعلا لدى البورجوازيين الالمان ، ومن جهة ثانية في بلاهتهم الكوسموبوليتية المنتفخة الاوداج . وعلى العموم ، فان التطور الالماني قد اتسم في جميع الميادين ، منذ ايام الاصلاح ، بطابع بورجوازي صغير كليا . ان الارستقراطية الاقطاعية القديمة قد قضت بمعظمها في حروب الفلاحين ، وما تبقى

منها اما كانوا أمراء صغارا تابعين للامبراطور بصورة مباشرة . وقد حققوا بصورة تدريجية بعض الاستقلال وقلدوا الملكية المطلقة على نطاق ضيق يقتصر على مدنهم الصغيرة ، وأما أصحاب الملاك ضئيلة ، قد بدد بعضهم ثروته الهزيلة في البلاطات الاقليمية ليكسبوا من بعد معيشتهم من مراكز حقيرة في الجيوش الدمى أو الادارات الحكومية — وبقي بعضهم الآخر فرسانا اقطاعيين من المناطق النائية يعيشون حياة يخجل منها أكثر الملاكين الانكليز أو النبلاء الاقليميين الفرنسيين تواضعا . وكانت الزراعة تمارس بطريقة لا هي الانتاج القطعي ولا هي الانتاج الكبير ، ولم تدفع بالفلاحين قط الى السعي الى التحرر بالرغم من الابقاء على التبعية الاقطاعية والسخرات ، وذلك نظرا لان هذه الطريقة في الزراعة بالذات لم تسمح بقيام اي طبقة ثورية نشيطة من جهة واحدة ، ونظرا لانعدام البورجوازية الثورية المقابلة لمثل هذه الطبقة الفلاحية من جهة ثانية .

واما فيما يتعلق بالبورجوازية ، فاننا لا نستطيع هنا سوى التشديد على بعض العوامل المميزة . انه لمن الامور ذات المغزى ان صناعة الكتان الحرفية ، يعني الصناعة القائمة على الغزل اليدوي والنول اليدوي ، قد بلغت بعض الاهمية في المانيا بالضبط حين كانت هذه الادوات المزعجة قد نحيت جانبا من قبل الآلات في انكلترا . وان أعظم الامور مغزى هنا هو موقف البورجوازيين الالمان حيال هولندا . ان هولندا ، وهي القسم الوحيد من العصبة الهانسية الذي اكتسب اهمية تجارية ، قد انفصلت عن هذه العصبة طلبا للحرية ، وقطعت المانيا عن التجارة العالمية باستثناء مينائين (هامبورغ وبريمين) ، واستطاعت منذ ذلك الحين ان تسيطر على التجارة الالمانية بأسرها . وكان البورجوازيون الالمان اعجز من ان يضعوا حدا لاستغلالهم من قبل الهولنديين . ان بورجوازية هولندا الصغيرة ، بمصالحها الطبقية النامية جيدا ، قد كانت أقوى من البورجوازية الالمانية التي تتفوق عليها عددا حتى درجة بعيدة بعطالتها ومصالحها الحقيرة المنقسمة . كان انقسام المصالح يقابل انقسام التنظيم السياسي الى امارات صغيرة ومدن امبراطورية حرة . كيف يمكن للتمركز السياسي ان يقوم في بلد يفتقر الى جميع الشروط الاقتصادية اللازمة له ؟ ان العجز الذي يتصف به كل من مجالات الحياة المنفصلة (ان المرء لا يستطيع ان يتحدث هنا عن مراتب او طبقات ، بل على الاكثر عن مراتب زائلة وطبقات لم تولد بعد) لم يكن يتيح لاي مجال منها الاستيلاء على السلطة التامة . وكانت العاقبة المحتومة أن المجال الخاص الذي كان مسؤولا ، من جراء تقسيم العمل ، عن ادارة المصالح العامة قد اكتسب اثناء مرحلة الملكية المطلقة (وهو النظام الذي ظهر في المانيا في شكل ضامر جدا ونصف بطريركي) استقلالا شاذا جاءت البيروقراطية الحديثة تضاعف منه . وهكذا تشكلت الدولة في قوة مستقلة ظاهريا ، وقد حافظت في المانيا

حتى أيامنا الراهنة على هذا المركز الذي لم يكن الا مركزا انتقاليا في البلدان الاخرى — مجرد مرحلة انتقالية . وأن هذا الوضع الذي كانت الدولة فيه هو الذي يفسر اخلاص الموظفين ووجدانهم المسلكي اللذين لا تصادفهما الا عند الالمان ، وكذلك جميع الاوهام الشائعة في المانيا بخصوص الدولة ، والاستقلال الظاهري للمنظرين الالمان بالقياس الى البورجوازيين — التناقض الظاهري بين الشكل الذي يعبر فيه هؤلاء المنظرون عن مصالح البورجوازيين وهذه المصالح نفسها .

اننا نجد مرة اخرى لدى كانط الشكل المميز الذي اتخذته في المانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية — ولم يلاحظ كانط ولا البورجوازيون الالمان الذين كان الناطق المموه باسمهم ان هذه الافكار النظرية للبورجوازية تقوم على اساس مصالح مادية وارادة مشروطة ومعينة بعلاقات الانتاج المادية . وهذا هو السبب في ان كانط عزل هذا التعبير النظري عن المصالح التي يعبر عنها ؛ لقد جعل من ارادة البورجوازيين الفرنسيين وتحديداتها المشروطة بالاوضاع المادية تحديدات ذاتية محضة « للارادة الحرة » ، للارادة في ذاتها ولذاتها ، للارادة البشرية ، وبذلك حولها الى تحديدات مفهومية ايديولوجية محضة ومصادرات اخلاقية . ولذا فان البورجوازيين الالمان الحقيرين قد ارتدوا في هلع عن ممارسة هذه الليبرالية البورجوازية النشيطة حالما تظاهرت هذه الممارسة سواء في حكم الارهاب أم في طلب الربح الذي لا يقيم للشرف معنى .

وفي ظل حكم نابليون ، استمر البورجوازيون الالمان اكثر من ذي قبل في الانصراف الى تجارتهم الحقيرة وفي الانسياق مع أوهامهم العظمى . وفيما يتعلق بالروح التجارية الحقيرة التي سادت في المانيا في ذلك الحين ، يستطيع القديس سانشو أن يستنجد بجان بول وسواه ، هذا كي لا نسمي له سوى مصادر أدبية في متناول يده . ان البورجوازيين الالمان ، الذين كانوا يرغون ويزبدون ضد نابليون لانه اكرههم على شرب عصير الهندباء (١٠١) ولانه عكر صفوهم بايواء الجنود في منازلهم وبالتجنيد ؛ قد اغدقوا عليه كل حقدهم كما اغدقوا على انكلترا كل اعجابهم ، في حين كان نابليون يقدم اليهم أعظم الخدمات بتنظيف الاسطبلات الايجية الالمانية وانشاء وسائط مواصلات جديدة ببلد متحضر ، فيما لم تفعل انكلترا سوى تحين الفرصة لاستغلالهم بلا هوادة(١) . ولقد كان الامراء الالمان يتوهمون ، بالروح البورجوازية الصغيرة عينها ، انهم يقاتلون في سبيل مبدأ الشرعية وضد الثورة ، في حين لم يكونوا سوى المرتزقة المأجورين للبورجوازية الانكليزية . وفي جو هذه الاوهام العمومية كان من طبيعة الامور تماما أن المراتب التي تحتكر امتياز الوهم — الايديولوجيين ، ومعلمي المدارس ،

---

(١) à tort et à travers ، بالفرنسية في النص الاصلي .

والطلبة ، واعضاء عصبة الفضيلة (١٠٢) ــ كانت تتحدث بكلمات فخمة وتمطي تعبيرا طنانا ملائما للمزاج العمومي القائم على الوهم واللامبالاة .

وان ثورة تموز (١٠٢) ــ اننا لا نأتي سوى على ذكر بعض النقاط الرئيسية وبالتالي نسقط المرحلة المتوسطة ــ قد فرضت على الالمان من الخارج البنى السياسية المقابلة لبورجوازية متطورة . ولما كانت العلاقات الاقتصادية الالمانية لم تبلغ في حال من الاحوال مستوى التطور الذي تقابله تلك البنى السياسية، فان البورجوازية لم تتبناها الا في شكل افكار مجردة ، مبادىء صالحة في ذاتها ولذاتها : رغبات تقية وعبارات جوفاء ، تحديدات ذاتية كانطيـــــة للارادة وللناس كما يجب أن يكونوا . وبالتالي فقد كان موقفها من هذه البنى أكثر اخلاقية ولا مبالاة حتى درجة كبيرة من موقف الامم الاخرى ، اي انها اظهرت ضيقا في التفكير فريدا حتى درجة عالية ، ولم تؤد جميع جهود البورجوازيين الالمان الى ادنى نتيجة عــلى الاطــــــلاق .

واخيرا فان الضغط المتعاظم ابدا للمزاحمة الاجنبية والتجارة العالمية ، الذي كانت امكانية التهرب منه تتضاءل اكثر فاكثر بالنسبة الى المانيا ــ قد الزم المصالح المحلية المبعثرة للالمان بالاتحاد في نوع ما من التناغم . وجعل البورجوازيون الالمان، وعلى الاخص منذ عام ١٨٤٠ ، يفكرون في الحفاظ على هذه المصالح المشتركة ، واصبح موقفهم قوميا وليبراليا ، واخذوا يطالبون بتعرفات الحماية والدساتير . وهكذا فقد بلغوا في الوقت الحاضر ، على وجه التقريب ، المرحلة التي وصلت اليها البورجوازية الفرنسية في عام ١٨٧٩ .

واذا اراد المرء أن يحكم ، على طريقة الايديولوجيين البرلينيــين ، عــلى الليبرالية والدولة ضمن اطار تظاهراتهما المحلية في المانيا ، او قصر نفسه على مجرد نقد الاوهام البورجوازية الالمانية عن الليبرالية ، بدلا من أن يدرسها في ارتباطاتها بالمصالح الفعلية التي صدرت عنها والتي لا ينفصل عنها وجودها الفعلي ــ فانه ينتهي بكل تأكيد الى اشد الاستنتاجات ابتذالا . ليست هذه الليبراليــة الالمانية كما رأينا ، حتى في شكلها الشعبي ، كما كانت تعبر بعد عن نفسها حتى تاريخ قريب ، سوى هذيان حالم ، سوى الانعكاس الايديولوجي لليبرالية الفعلية . لشد ما يصبح من اليسير اذن تحويل مضمونها كليا الى فلسفة ، الى تعميمـــات مفهومية محضة ، الى « معرفة عقلانية » ! وهكذا فاذا كان المرء على درجة كبيرة من التعاسة حقا بحيث لا يعرف حتى هذه الليبراليــة على الاسلوب البورجوازي الا في الشكل المتعالي الذي اعطاه اياه هيغل ومعلمو المدارس المرتهنون به ، فانه ينتهي بكل تأكيد الى الاستنتاجات التي تخص على وجه الحصر مجال القدس .

وان سانشو سوف يزودنا بمثال بائس على ذلك .

« لقد قيل الشيء الكثير مؤخراً » في الدوائر النشيطة عن حكم البورجوازيين، « بحيث ليس مما يبعث على الدهشة أن أنباء عنه » — ولو عن طريق ل. بلان الذي ترجمه البرليني بوهل (١٠٤) الخ — « قد تسربت حتى الى برلين » واجتذبت هنالك انتباه معلمي المدارس المتساهلين (ويغان ، ص : ١٩٠) . وعلى أي حال ، فانه لا يمكن أن يقال ان « شترنر » ، بطريقته في تملك الافكار الرائجة ، قد « تبنى طريقة جديدة مربحة ومفيدة بصورة خاصة » (ويغان ، الصفحة ذاتها) . ان طريقته في نهب هيغل قد فضحته ، وهو ما سوف يرد مزيد من الامثلة عليه فيما يلي .

ولم يفت صاحبنا معلم المدرسة أن يسجل ما تم مؤخراً من خلط بين الليبراليين والبورجوازية . وبما أن القديس ماكس يخلط البورجوازية مع المواطنين الصالحين ، مع البورجوازيين الصغار الالمان ، فانه لا يفهم الحقائق التي نقلت اليه حسب مغزاها الفعلي ، المطابق لما قاله عنها جميع المؤلفين الكفوين — يعني بحيث يميز في الصيغ الليبرالية التعبير المثالي عن مصالح البورجوازية الفعلية — بل على العكس من ذلك ، ففي رأيه ان هدف البورجوازي الاخير هو أن يصبح ليبراليا كاملا ، مواطنا في الدولة . فعند القديس ماكس ليس البورجوازي حقيقة المواطن ، بل المواطن حقيقة البورجوازي . وان هذا التصور ، الذي هو مقدس بقدر ما هو الماني ، ليمضي بعيداً بحيث يحول « المواطنية » ، يجب ان نقرأ : سيطرة البورجوازية ، في الصفحة ١٣٠ الى « فكرة ، ولا شيء سوى فكرة » ، ويعطي الدولة دور « الرجل الحقيقي » الذي يمنح في « حقوق الانسان » لكل بورجوازي فرد حقوق « الانسان » ، وبذلك يضفي عليه التكريس الحقيقي . وان هذه الامور جميعا تحدث بعدما فضحت الاوهام عن الدولة وحقوق الانسان بصورة كافية في الحوليات الالمانية الفرنسية★ . وهي حقيقة يلاحظها القديس ماكس أخيرا في « شرحه الدفاعي » لعام ١٨٤٥ . وهكذا فانه يستطيع أن يحول البورجوازي — وقد فصل البورجوازي بوصفه ليبراليا عن نفسه بوصفه بورجوازيا تجريبيا — الى ليبرالي مقدس ، تماما مثلما يحول الدولة الى « المقدس » ، وعلاقة البورجوازي

★ تم هذا في الحوليات الالمانية — الفرنسية ، بالنظر الى سياق الموضوع ، فيما يتعلق بحقوق الانسان التي اعلنتها الثورة الفرنسية فقط . وفيما عدا ذلك ، فان هذا التصور للمزاحمة على انها « حقوق الانسان » يمكن ان يصادف قبل قرن من الزمان عند الناطقين باسم البورجوازية (جون هامبدن ، بيتي ، بواغيللوبير ، تشايلد ، الخ) . وفيما يتعلق بعلاقة منظري الليبرالية بالبورجوازيين، قارن ما قيل أعلاه عن علاقة ايديولوجيي طبقة ما بهذه الطبقة بالذات .

بالدولة الحديثة الى علاقة مقدسة ، الى عبادة (ص : ١٣١) ـ وبذلك يختتم فعلا نقده لليبرالية السياسية . لقد حولها الى « المقدس » ★ .

وهذه الآن بعض الامثلة عن طريقة القديس ماكس في تزيين هذه الملكيـــة الخاصة به بنقوش عربية تاريخية . وانه ليستخدم لهذا الغرض الثورة الفرنسية التي ضمن سمساره التاريخي ، القديس برونو ، عقـدا صغـيرا لتزويـده ببعض المعطيات المتعلقة بها .

على أساس كلمات قليلـة من بابي ، والاكثر من ذلـك انهـا مأخـوذة عن Den Kwürdigkeiten (الاحداث المأثورة) للقديس برونـو ، تتبـع دعـــوة مجلس الطبقات الثلاث « لاولئك الذين كانوا رعايا حتى ذلك الحين ان يتوصلوا الى الوعي بانهم ملاكون » (ص : ١٣٢) . على العكس من ذلـك ، يا صاحبي(أ) ! ان أولئك الذين كانوا ملاكين حتى ذلك الحين يبرهنون ، من خلال دعـوة مجلس الطبقات الثلاث ، على وعيهم بانهم ليسوا رعايا بعد الآن ـ وهو وعي توصلوا اليه منذ زمن طويل ، في مؤلفات الفيزيوقراطيين (١٠٥) على سبيل المثال ، وفي مناظرات لينغه ضد البورجوازيين (نظرية القوانين المدنية ، ١٧٦٧) ، وفي كتابات ميرسيه، ومابلي، وعلى العموم في الكتابات الموجهة ضـــد الفيزيوقراطيـين . وعلى أي حـال فقـد تم الاعتراف باهمية هذه المؤلفات منذمطلع الثورة ـ مثلا من قبل بريسو، وفوشيه، ومارا ، وفي الحلقة الاجتماعية (١٠٦) ، ومن قبل جميع خصوم لافاييت الديمقراطيين. ولو ان القديس ماكس فهم الموضوع كما حدث ، بصورة مستقلة عن سمساره التاريخي ، فانه ما كان يدهش لان « كلمات بابي ترن بكل تأكيد(ب) [كما لو ان كل انسان بات ملاكا في الوقت الحاضر » وان [البورجوازيين [... [حكم الملاكين [...] ان [... الملاكين ... [اصبحوا حاليا البورجوازيين المتازين(ج) ، وهو المأخذ الذي اخذ عليهم حتى قبل الثورة [...] .

[...] « منذ الثامن من تموز ١٧٨٩ [...] بيان الاسقف [أوتون] (١٠٧)

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وبذلك فان النقد ككل « يحقق هدفه الاخير » بالنسبة اليه وتنقلب جميع القطط رمادية اللون ، وبذلك فهو ايضا يعترف بجهله بالاساس الفعلي والمضمون الفعلي لسيطرة البورجوازيـة .

(أ) mon brave ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) ان الفقرة التالية ، حتى هذه الكلمات : « ... وذلك من جراء الحواجز الجمركية ... » هي من المقاطع التي كانت حتى الآن مجهولة ، وهي تنشر هنا للمرة الاولى .

(ج) par excellence ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وباربر [يبدد [الوهم بأن [لكل انسان] ، الفرد ، اهمية في التشريع ، لقد [اثبت] عجز الموكلين التام . ان اغلبية النواب اصبحت سائدة » [ص : ١٣٢ ، و] .

ان « بيان اسقف او تون وباربر » اقتراح(١٠٨) وضعه الاسقف في جدول الاعمال في الرابع من تموز (لا انتمز منه) وليس لباربر علاقة به سوى انه ايده في الثامن من تموز مع كثيرين غيره . ولقد اقر في التاسع من تموز ، بحيث ليس من الواضح على الاطلاق لماذا يتحدث القديس ماكس عن « الثامن من تموز » . ولم « يبدد » هذا الاقتراح في حال من الاحوال الوهم بان لكل انسان ، الفرد ، اهمية » الخ ؛ بيد انه الغى التفويض الملزم للكراسات (١٠٩) المعطى الى النواب ، يعني نفوذ و « اهمية » لا « كل انسان ، الفرد » ؛ بل المحاكم المائة والسبع والسبعين والدوائر الاربعمائة والاحدى والاربعين (١١٠) ؛ وحين اقرت الجمعية الاقتراح ، فقد طرحت طابع الاحوال العامة(١) الاقطاعي القديم . وعلاوة على ذلك ، فلم تكن المسالة في ذلك الحين ، في حال من الاحوال ، مسالة النظرية الصحيحة للتمثيل القومي ، بل مسالة قضايا جوهرية ، عملية حتى درجة رفيعة . كان جيش بروليي يهدد باريس ويقترب اكثر فاكثر كل يوم ؛ وكانت العاصمة في حالة من الاضطراب الشديد ؛ فلم يكد ينقضي اسبوعان على لعبة التنس وسرير العدالة (١١١) ؛ وفيما عدا ذلك ، فقد كان البلاط يتآمر مع كتلة الارستقراطية والاكليروس ضد الجمعية الوطنية ؛ واخيرا ، فقد كانت معظم الاقاليم في قبضة المجاعة ، وكان النقد نادرا جدا ، وذلك من جراء الحواجز الجمركية الاقليمية الاقطاعية القائمة بعد ، وكنتيجة للنظام الزراعي الاقطاعي بمجموعه . وكانت المسألة في ذلك الحين مسالة جمعية نشيطة بصورة جوهرية(ب) على حد تعبير تاليران نفسه (وكانت الكراسات التي تحث جميعا على وجه التقريب على ابقاء الامتيازات العائدة للنقابات الحرفية والنبالة ستجمد نشاط الجمعية) ، بينما كانت الكراسات [الخاصة] بالارستقراطية والجماعات الرجعية الاخرى تزود البلاط بفرصة من اجل اعلان قرار الجمعية [باطلا بالاستناد] الى رغبات الناخبين . واعلنت الجمعية استقلالها باقرار اقتراح تاليران واستولت على السلطة التي كانت في حاجة اليها ، الامر الذي لم يكن في الامكان تحقيقه طبعا على الصعيد السياسي الا ضمن اطار الشكل السياسي وباللجوء الى نظريات روسو القائمة الخ [راجع بزوغ النهار ، بقلم باربر دي فيوزاك ، ١٧٨٩ ، العددان ١٥ و ١٧] . ولم يكن بد للجمعية الوطنية من اتخاذ هذه الخطوة تحت ضغط الجماهير الغفيرة الواقفة خلفها . وحين فعلت ذلك لم تتحول في حال من الاحوال الى « مجلس اناني كليا ، منفصل تماما عن الحبل السري وقاس لا يرحم » [ص : ١٤٧] ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، اذ تحولت

---

(١) états generaux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) àssembléc éssenticllement active ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بذلك فعليا الى الاداة الحقيقية للغالبية العظمى من الفرنسيين الذين كان في مقدورهم لولا ذلك أن يدوسوها بالاقدام ، وهو ما حدث بالفعل في وقت لاحق لاولئك النواب « الانانيين كليا » الذين « انفصلوا تماما عن الحبل السري » . بيد أن القديس ماكس، بمساعدة سمساره التاريخي ، ولا يرى هنا أكثر من حسم لمسألة نظرية، انه لا يرى في الجمعية التاسيسية ، قبل ستة أيام من الاستيلاء على الباستيل ، سوى مجلس لآباء الكنيسة يناقش احد بنود العقيدة ! وفيما عدا ذلك ، فان المسألة المتعلقة « باهمية كل انسان ، الفرد » ، لا يمكن ان تطرح الا من هيئة تمثيلية منتخبة بصورة ديموقراطية ، وهي لم تعرض المناقشة خلال الثورة الا في الجمعية التاسيسية ، وكان ذلك لاسباب تجريبية محضة كما هي حال الكراسات في وقت سابق . (لكن بما أن شترنر لا يتطرق الى هذه المسألة ، فليست بنا حاجة كذلك الى الحديث عنها متصلا) . ان القضية التي حسمتها الجمعية التاسيسية من وجهة نظرية هي ايضا التمييز بين الهيئة التمثيلية لطبقة سائدة والهيئة التمثيلية لرتبة سائدة ؛ وان هذه السيادة السياسية للطبقة البورجوازية كانت مشروطة باوضاع كل فرد ، لانها كانت مشروطة بعلاقات الانتاج السائدة في ذلك الحين . ان النظام التمثيلي نتاج نوعي جدا للمجتمع البورجوازي الحديث وهو لاصق بهذا المجتمع قدر التصاق الفرد المنعزل للازمان الحديثة به .

وكما ان القديس ماكس يعتبر هنا المحاكم المائة والسبع والسبعين والدوائر الاربعمائة والاحدى والثلاثين على انها « أفراد » ، كذلك يرى فيما بعد في الملك المطلق وعبارته كذلك ان تلك هي رغبتنا(أ) ، حكم « الفرد » المناهض للملك الدستوري ، « حكم الشبح [»] (ص : ١٤١) ، ويرى من جديد في الارستقراطي وعضو النقابة الحرفية « الفرد » بصورة متعارضة مع المواطن (ص : ١٣٧) .

« لم تكن الثورة موجهة ضد الواقع ، لكن ضد هذا الواقع ، ضد هذه الاوضاع المعينة(ب) (ص : ١٤٥) . وبالتالي لم تكن موجهة ضد النظام القائم فعليا للملكية المقارية ، والضرائب ، والرسوم الجمركية التي كانت تعوق التجارة لدى كل منعطف، و [...] .

[(ج) بحسب « شترنر »] انه يستوي [«بالنسبة الى البورجوازيين الطيبين» ان يدافع عنهم [، هم ومبادئهم ، مليك مطلق أو ملك دستوري أو جمهورية ، الخ . » — مما لا ريب فيه ان هذا « يستوي » بالنسبة الى البورجوازيين الطيبين « الذين يشربون جعتهم البيضاء (١١٢) في حانة برلينية ؛ بيد ان هذا الامر ليس في حال من

(أ) car tel est notre plaisir ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) عند شترنر Der Einzige und sein Eigentur، ص: ١٤٥ : ... ضد وجود محدد» .

(ج) فجوة في المخطوطة .

الاحوال موضوع لا مبالاة بالنسبة الى البورجوازيين التاريخيين . أن « البورجوازي الصالح » « شترنر » يتخيل هنا من جديد – كما يفعل في هذا الفصل بأسره – ان البورجوازي الفرنسي والاميركي والانكليزي هم بورجوازيون صغار برلينيون طيبون من شاربي «الجعة البيضاء » . واذا ترجم المرء العبارة الواردة اعلاه من لغـة الوهم السياسي الى الالمانية الصالحة فانها تعني : بالنسبة الى البورجوازيين « يستوي » ان يملكوا زمام السلطة المطلقة او ان تعـدل طبقـات أخرى سلطتهم السياسيـة والاقتصادية . ويعتقد القديس ماكس ان مليكا مطلقا ، او اي واحد غيره ، يستطيع ان يدافع عن البورجوازية بالضبط بمثل النجاح الذي تدافع به عـن نفسهـا . والاكثر من ذلك ان يدافع عن « مبادئها » التي تستقيم في اخضاع سلطة الدولـة لمبدأ ((كل واحد لذاته وكل واحد في داره)) (أ) واستغلالهـا لهـذا الغرض – كيف يستطيع « ملك مطلق » أن يفعل ذلك (فليسم القديس ماكس لنا بلدا واحدا تعهد البورجوازية فيه ، في شروط متطورة للتجارة والصناعة ، وفي مواجهة المزاحمـة القوية ، بالدفاع عنها الى « مليك مطـلق » ؟

بعد هذا التحويل للبورجوازيين التاريخيين الى بورجوازيين صغار المـان خارج التاريخ ، فمن المؤكد انه ليست « لشترنر » حاجة بعد الآن الى معرفة ايـة بورجوازية أخرى خلاف « البورجوازيين الناعمين والموظفين الشرفاء » (!!) – شبحان لا يجسران على الظهور الا فوق الارض الالمانية « المقدسة » – الامر الذي يتيح له ان يكوم هذه الطبقة برمتها تحت عبارة « خدم مطيعين » (ص : ١٣٦) . ألا فليلق نظرة واحدة على هؤلاء الخدم المطيعين في سوق الاوراق المالية في لنـدن ، ومانشستر ، ونيويورك ، وباريس . وما دام القديس ماكس ماشيـا قدمـا في سبيله ، فانه يستطيع ان يقطع المسافة بكاملها (ب) ، وان يصـدق احـد النظرين الضيقي التفكير من الوريقات الاحدى والعشرين (Eimundzauravizig Bogen) عندمـا يقول ان « الليبرالية هي معرفة عقلانية مطبقة على ظروفنا القائمـة »(١١٣) ، وان يعلن ان « الليبراليين مقاتلون في سبيل العقل » . وانه لمن الواضح من هـذه [...] العبارات كيف ان الالمان لم يشفوا الا قليلا جدا [من] أوهامهـم الاصليـة الليبرالية . ان ابرهيم « على خلاف الرجاء آمن على الرجاء » ... وايمانه « حسب له برا » (الرسالة الى أهل رومية ، ٤ ، ١٨ و ٢٢) .

« تدفع الدولة جيدا ، بحيث يستطيع مواطنوها الصالحون في كل طمأنينة ان يدفعوا بشح ، وبذلك تتزود بخـدم تشكل منهـم قوة – الشرطة –

(أ) chacun pour soi, chacun chez soi ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) the whole hog ، بالانكليزية في النص الاصلي .

من أجل حماية المواطنين الصالحين تدفع لهم أجورا جيدة؛ وان المواطنين الصالحين يدفعون عن طيبة خاطر ضرائب مرتفعة للدولة كيما يستطيعون بالمقابل أن يدفعوا أجورا أقل لعمالهم » (ص : ١٥٢) .

ويجب أن يقرأ هذا كما يلي : ان البورجوازيين يدفعون جيدا لدولتهم ويحملون الامة على ان تتحمل نفقاتها كيما يكون في مقدورهم بكل طمانينة ان يدفعوا بشح ؛ وبالمدفوعات الجيدة يضمنون ان تكون لهم بين خدم الدولة قوة تحميهم ـ الشرطة ، وهم يدفعون عن طيبة خاطر ، ويجبرون الامة على أن تدفع ضرائب عالية بحيث يكون في مقدورهم بكل طمانينة أن يحولوا على العمال المبالغ التي يدفعونها على انها جزية (على انها خصميات من الاجور) . أن « شترنر » يحقق هنا هذا الاكتشاف الاقتصادي الجديد : ان الاجور جزية ، ضريبة ، يدفعها البورجوازي الى البروليتاري؛ في حين أن الاقتصاديين الآخرين ، الدنيويين ، يعتبرون الضرائب جزية يدفعها البروليتاري الى البورجوازي .

وينتقل الاب القديس الآن من البورجوازية المقدسة الى بروليتاريا شترنر « الوحداء » (ص : ١٤٨) . ان هذه البروليتاريا تتالف من « اوغاد ، وعاهرات ، ولصوص ، وقطاعي طرق ، وقتلة ، ومقامرين ، واناس لا ملكية لهم ولا عمل ، وافراد عابثين » (المصدر ذاته) . انهم يشكلون « البروليتاريا الخطيرة » . ويرجعهم « شترنر » لبرهة من الزمن الى « صياحين متنزلين » ، ومن بعد أخيرا الى « مشردين » خلاصتهم « المشردون بالروح » الذين يرفضون البقاء « ضمن حدود فكر معتدل » . . . **ذلك هو المعنى العريض** لما يسمى البروليتاريا او « (بالابدال) « الاملاق ! » (ص : ١٤٩) .

وفي الصفحة ١٥١ ، [« من جهة أخرى] تمتص الدولة دماء » البروليتاريا . وبالتالي فان البروليتاريا بأكملها تتألف من بورجوازيين مفلسين وبروليتاريين مملقين ، من مجموعة من **الصعاليك** الذين وجدوا في كل عصر والذين سبق وجودهم **الكتلي** بعد انحطاط العصور الوسيطة التكون الكتلي للبروليتاريا العادية ، وهو ما يستطيع القديس ماكس أن يتأكد منه بمراجعة التشريع والادب في انكلترا وفرنسا. ان قديسنا يملك عن البروليتاريا بالضبط ذات الفكرة التي يملكها « البورجوازيون الطيبون الناعمون » ، وعلى الاخص « الموظفين الشرفاء » . وانه لمنطقي مع نفسه أيضا حين يوحد البروليتاريا مع الاملاق ، في حين ان الاملاق هو حالة البروليتاريا المملقة وحدها ، المستوى الاحط الذي يهوي اليه البروليتاري الذي اصبح عاجزا عن مقاومة ضغط البورجوازية ، وان البروليتاري الذي نفد طاقته بأكملها هو

وحده الملق(آ) (راجع سيسموندي ، وويد (١١٤) ، الخ .) . ومثال ذلك أن « شترنر » وأشباهه يمكن ان يعدوا مملقين في نظر البروليتاريين في بعض الظروف، لكن لا يمكن ان يعدوا بروليتاريين أبدا .

تلك هي آراء القديس ماكس « الخاصة » عن البورجوازية والبروليتاريا . لكن ما دامت هذه التخيلات عن الليبراليـة - والمواطنين الطيبين ، والمشردين ، لا تؤدي به بالتأكيد الى اي مكان على الاطلاق ، فانه يجد نفسه ملزما ، كيما يقوم بالانتقال الى الشيوعية ، بان يأتي بالبورجوازيين والبروليتاريين العاديين والمعلميين بقدر ما يعرف عنهم شيئا عن طريق السمع - ويحدث هذا في الصفحتين ١٥١ و ١٥٢ ، حيث تتحول البروليتاريا الرثة الى « شبيبة » ، الى البروليتاريا الدنسة ، في حين ان البورجوازيين « في سياق الزمن » يعرون احيانا « بسلسلة من » الطفرات المتنوعة » و « الانكسارات متعددة الاشكال » . ونقرأ في أحد الاسطر : « ان المالكين يقبضون على زمام السلطة » - يعني البورجوازيين الدنسين ، وتقرأ بعد ستة أسطر : « ان البورجوازي هو ما هو بنعمة الدولة » - يعني البورجوازيين المدنسين ، ومع ذلك ، بعد ستة أسطر : « ان الدولة هي نظام البورجوازية الاساسي » ، يعني البورجوازيين الدنسين - وهي صيغة تعسر لنا بالمناداة بان « الدولة تعطي المالكين » « املاكهم في شكل الاقطاعات » وأن « مال الرأسماليين وملكيتهم » هما احدى « هذه الملكيات الخاصة بالدولة » التي تنازلت عنها الدولة في شكل « اقطاعات » - يعني البورجوازيين المقدسين . واخيرا فان هذه الدولة الكلية القدرة تتحول من جديد الى « دولة المالكين » ، يعني البورجوازيين الدنسين ، وهي صيغة يقابلها مقطع لاحق : « بفضل الثورة أصبحت البورجوازية مهيمنة » (ص : ١٥٦) . ان القديس ماكس نفسه ما كان يستطيع قط ان يحقق هذه التناقضات « الرهيبة » و « الموجعة » ، على الاقل ما كان يجسر قط على اذاعتها ، لولا مساعدة الكلمة الالمانية « Bürger » و « ساكن المدينة » ، التي يفسرها كما يحلو له بمعنى « مواطن » أو بمعنى « بورجوازي » أو بمعنى « البورجوازي الطيب » الالماني .

وقبل أن نمضي قدما ، يجب ان نسجل اكتشافين سياسيين اقتصاديين عظيمين آخرين « يكتشفهما » صاحبنا المغفل « في أعماق قلبه » ويملكان شيئا مشتركا مع « فرحة المراهق » في الصفحة ١٧ : انهما « فكرتان ثقيلتان » أيضا .

ففي الصفحة ١٥٠ ترجع كل شرور العلاقات الاجتماعية القائمة الى حقيقة ان « البورجوازيين والعمال يؤمنون « بحقيقة » المال » . ان جاك المغفل يتخيل ان في مقدور « البورجوازيين » و « العمال » المبعثرين بين جميع دول العالم المتحضرة أن يسجلوا على حين غرة ، ذات صباح رائع ، « كفرهم » « بحقيقة المال » ، وحتى اذا

(آ) Paper ، بالانكليزية في النص الاصلي .

افترضنا ان هذا السخف ممكن ، فانه يعتقد انه سيحقق تغييرا ما . انه يعتقد ان في مكنة أي رجل ادب برليني ان يبطل « حقيقة المال » بمثل السهولة التي يبطل بها في ذهنه « حقيقة » الله او الفلسفة الهيغلية . اما ان المال هو النتاج الضروري لعلاقات محددة للانتاج والمبادلة ، وانه يبقى « حقيقة » ما استمرت هذه العلاقات قائمة — فمن المؤكد ان هذا الامر لا يعني البتة انسانا قديسا مثل القديس ماكس الذي يرفع عينيه صوب السماء ويدير قفاه الدنس الى العالم الدنس .

ويتم الاكتشاف الثاني في الصفحة ١٥٢ : ان « العامل لايستطيع ان يحول عمله الى ربح » لانه « سقط في ايدي اولئك الذين » حصلوا على « نوع ما من الملكية العامة » « في شكل اقطاع » . وان هذا لمجرد تفسير للعبارة الواردة في الصفحة ١٥٦ والوردة اعلاه حيث الدولة تمتص دماء العامل . ولا بد هنا ان تراود كل امرىء في الحال هذه « الفكرة البسيطة » — اما انها لا تراود « شترنر » البتة فامر « يجب ان يثير الدهشة » — كيف حدث ان الدولة لم تعط « العمال » ايضا نوعا ما من « الملكية العامة » في « شكل اقطاع » ؟ ولو ان القديس ماكس طرح على نفسه هذا السؤال ، فلعله كان يوفر عن نفسه عناء انشاء مخططه عن البورجوازية « المقدسة » اذ كان لا بد له اذن ان يتبين منها طبيعة العلاقة القائمة بين المالكين والدولة الحديثة .

ان التعارض بين البورجوازية والبروليتاريا — ان « شترنر » نفسه يعرف ذلك — يمهد السبيل للوصول الى الشيوعية . لكن **كيف** يتوصل المرء اليها . هذا ما يعرفه « شترنر » **وحده** .

> « ان العمال يملكون بين ايديهم السلطة الاضخم . . . ما عليهم **سوى** ان يتوقفوا عن العمل **ويعتبروا** نتاج عملهم ملكيتهم ويستمتعوا به . هذا هو معنى الاضطرابات العمالية المتفجرة **هنا وهناك** » (ص : ١٥٥) .

ان الاضطرابات العمالية التي كانت : في ايام حكم الامبراطور البيزنطي زينو ، سببا في صدور قانون (زينو ، **مرسوم عن الاعمال الجديدة** (١)) ، والتي « تفجرت » في القرن الرابع عشر في صورة العامية(١١٥) وعصيان وات تايلر(١١٦) ، وفي ١٥١٨ في يوم ايار المشؤوم (١١٧) في لندن ، وفي شكل الانتفاضة العظمى للدباغ كيت (١١٨) ، وكانت السبب في المرسومين الثاني والثالث اللذين اصدرهما ادوارد السادس ، وفي المرسوم رقم ١٥ ، ومجموعة من القوانين البرلمانية المماثلة والاضطرابات التي سرعان ما حدثت في وقت لاحق ، في ١٦٤٠ و ١٦٥٩ (ثماني انتفاضات في سنة واحدة) في باريس والتي لا بد انها كانت متواترة من قبل منذ القرن الرابع عشر في فرنسا وانكلترا اذا ما اخذنا بعين الاعتبار تشريع تلك الايام ؛ والحرب المستمرة التي خاضها العمال بقوة وذكاء منذ عام ١٧٧٠ في انكلترا ومنذ الثورة في فرنسا

---

(١) de novis operibus constitutiu ، باللاتينية في النص الاصلي .

ضد البورجوازية ــ هذه الامور جميعا لا وجود لها بالنسبة الى للقديس ماكس الا « هنا وهناك » ، في سيليزيا ، وبوزنان ، وماغدبورغ ، وبرلين ، « حسب المعلومات المنشورة في الصحف الالمانيــة » .

ان جاك المغفل يتخيل ان نتاج العمل ، بوصفه موضوع « اعتبار » و « متعة »، سوف يستمر في الوجود ويعاد انتاجه حتى اذا « توقف عن العمل » المنتجون .

وكما فعل أعلاه بخصوص المال ، فان صاحبنا البورجوازي الطيب يحول مــن جديد « العمــال » ، المبعثرين في أرجاء العالم المتحضر ، الى رابطة متماسكة مــن الافــراد ليس عليها الا ان تتخذ قرارا كيما تتخلص من جميع المصاعب . ومــن المؤكد ان القديس ماكس يجهل أن خمسين محاولة على الاقل جرت في انكلترا منذ عام ١٨٣٠ فقط ، وثمة محاولة أخرى تجري في الوقت الحاضر ، في سبيل جمع العمال جميعا ، في انكلترا وحدها ، في رابطة واحدة ، وان أسبابا تجريبية حتى درجة كبيرة قد عطلت نجاح جميع هذه المشروعات . وهو يجهل أنه حتى اقلية من العمال ، اذا اتحــدوا للتوقف عن العمل ، سوف يجدون انفسهم عاجلا جدا ملزمين باتخاذ موقف ثوري ــ وهي حقيقة كان يستطيع الاطلاع عليها من انتفاضة عام ١٨٤٢ في انكلترا (١١٩) ومــن انتفاضة ويلش السابقة لها في عام ١٨٣٩ (١٢٠) ، وهي السنة التي بلغ فيها الفوران الثوري بين العمال للمرة الاولى نسبة عالية ، ابتداء من « الشهر المقدس » الــذي أعلن بصورة متوافقة مع تسليح الشعب العام . واننا لنجد هنا من جديد كيف يحاول القديس ماكس باستمرار ان يجد انسانا يقنعه بان لهرائه (« معنى ») الحقائق التاريخية (وهي عملية ينجح فيها على الاكثر مع صاحبه « المرء » غير الشخصي) ــ حقائــق تاريخية « ينسب اليها معناه الخاص ، بحيث لا بــد بذلــك أن تنتهي الى الهراء » (ويغان ، ص : ١٩٤) . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يمكن قط ان يخطــر في بـال أي بروليتاري أن يستشير القديس ماكس طبعا بشأن « معنى » الحركات البروليتاريــة أو ما يجب فعله في الوقت الحاضر ضد البورجوازيــة .

وبعد مثل هذه الحملة الكبرى ، يعود قديسنا سانشو الى صاحبته ماريتورنا بالجمجمة التالية :

> « تقوم الدولة على عبودية العمل . فاذا ما أصبح العمل حرا ، ضاعت الدولــة » (ص : ١٥٣) .

ان الدولة الحديثة ، حكم البورجوازية ، تقوم على حرية العمل . ان القديس ماكس نفسه ــ أكثر من مرة واحدة ! وطبعا في شكل كاريكاتوري جدا! ــ قد استخلص من الحوليات الالمانية الفرنسية الفكرة القائلة انه جنبا الى جنب مع حرية الدين ، والدولة ، والفكر ، الخ ، وبالتالي « أحيانا » ، « أيضا » ، « ربما » مع حرية العمل ، لا أصبح أنا حرا ، بل واحد فقط من الطغاة الذين يستعبدونني . ان حرية العمــل هي حرية العمال في المزاحمة فيما بينهم . ان للقديس ماكس لتاعس الحظ جــدا في

الاقتصادي السياسي كما في المجالات الاخرى جميعا . أن العمل حر في جميع البلدان المتحضرة ؛ فليس المقصود تحرير العمل ، بل الغاؤه (١٢١) .

ب ـ الشيوعية

يسمي القديس ماكس الشيوعية « الليبرالية الاجتماعية » ، لانه يعرف جيدا السمعة السيئة التي كانت تتصف بها كلمة ليبرالية في عام ١٨٤٢ بين الراديكاليين واكثر « المفكرين الاحرار » البرلينيين تقدما (١٢٢) . وان هذا التحويل ليمنحه بصورة متواقتة الفرصة والشجاعة ليضع في أفواه هؤلاء « الليبراليين الاجتماعيين » مختلف أنواع الاشياء التي لم ينطق بها انسان قط قبل « شترنر » والتي يقصد ان يكون دحضها دحضا للشيوعية في الوقت ذاته . ويتحقق هذا النصر على الشيوعية بواسطة سلسلة من الانشاءات بعضها منطقي وبعضها تاريخي .

الانشاء المنطقي الاول :

لاننا « نجد أنفسنا نتحول الى خدم للانانيين » ، « يجب » الا « نصبح انانيين » انفسنا ... بل يجب بالاحرى ان نجعل الانانيين مستحيلين. يجب أن نحولهم جميعا الى صعاليك ، فلا يملك اي منهم شيئا ، كيما يكونون « جميعا » ملاكين ــ هذا ما يقوله الليبراليون الاجتماعيون . من هو هذا الشخص الذي تسمونه « جميعا »؟ أنه « المجتمع » (ص : ١٥٣).

ان سانشو يحول هنا بمعونة بعض علامات الاستشهاد « الجميع » الى شخص، المجتمع على انه شخص ، على انه ذات = المجتمع المقدس . المقدس . وان قديسنا ليعرف الآن ما يقصده ، ويستطيع ان يطلق العنان لكل تيار غضبه اللاهب ضد « المقدس » ، الامر الذي يترتب عليه ، بالطبع ، محق الشيوعية .

أما أن القديس ماكس يضع هنا من جديد هراءه الخاص في فم « الليبراليين الاجتماعيين » على انه معنى كلماتهم ، فليس ذلك بالامر « الذي يبعث على الدهشة ». انه يوحد بادىء الامر « التملك » من حيث هو ملاك خاص « بالتملك » عموما . وبدلا من أن يدرس العلاقات المحددة للملكية الخاصة بالانتاج ، بدلا من أن يدرس « التملك » من حيث هو ملاك عقاري ، من حيث هو صاحب ريع(آ) ، من حيث هو تاجر(ب) ، من حيث هو صاحب مصنع ، من حيث هو عامل ــ وبذلك يتضح ان « التملك » تملك خصوصي كليا ، الحق في التصرف بعمل الناس الآخرين ــ فانه يحول جميع هذه العلاقات الى « التملك بصفته هذه »(ج) [...] .

(آ) Rentier ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Commerçant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) ان أربع صفحات من المخطوطة هنا مفقودة ، اي نهاية « الانشاء المنطقي الاول » وبداية « الانشاء المنطقي الثاني » .

الليبرالية السياسية التي جعلت « الامة » المالك الاسمي . وهكذا فليس على الشيوعية بعد الآن أن « تلغي » أية « ملكية شخصية » ، بل على الاكثر أن تجعل توزيع « الاقطاعات » متساويا وان تدخل اليه المساواة(أ) . وبصدد المجتمع بوصفه « الملاك الاسمي » وبصدد « الصعلوك » ، يجب على القديس ماكس أن يراجع ، فيما يراجعه ، L'égalitaire (١٢٢) لعام ١٨٤٠ :

« ان الملكية الاجتماعية تناقض . تكن الثروة الاجتماعية عاقبة للشيوعية . ان فوريه ، بصورة متعارضة مع الاخلاقيين البورجوازيين المتواضعين ، يكرر مائة مرة ان الشر الاجتماعي لا يستقيم في أن البعض يملك كثيرا بل في ان يملك الجميع قليلا جدا».وبالتالي يستلفت الانتباه ايضا الى « فقر الاغنياء » في الصناعة الزائفة ، باريس ، ١٨٣٥ ، ص : ٤١٠ .

وكذلك فمنذ عام ١٨٣٩ — وبالتالي قبل كتاب ويتلنغ Gerantien] Derharmonie und Freiheit] (ضمانات التناسق والحرية) — ورد في مجلة شيوعية المانية (Die Stimme des Volks (صوت الشعب ، العدد الثاني ، ص : ١٤) تصدر في باريس :

« ان الملكية الخاصة ، « الربح الخاص » البريء ، الوافي ، الكنود ، الممتدح جدا ، يسيء بصورة جلية الى ثروة الوجود » .

ان القديس سانشو يخلط هنا بين الشيوعية وبين المفهوم الذي شكله عنها بعض الليبراليين الميالين الى الشيوعية ، ومصطلحات بعض الشيوعيين الذين يعبرون عن انفسهم ، لاسباب عملية جدا ، في شكل سياسي .

وبعدما نقل « شترنر » الملكية الى « المجتمع » ، فان جميع اعضاء هذا المجتمع المتضامنين يصبحون في نظره في الحال مملقين وصعاليك ، على الرغم من أنهم — حتى وفقا لمقبوسه الخاص عن النظام الشيوعي — « يملكون » « المالك الاسمي » — وان الاقتراح الصادق النية الذي يقدمه الى الشيوعيين — «من أجل رفع كلمة Lump (ب) الى مرتبة التخاطب الفخري ، بالضبط كما فعلت الثورة بكلمة « مواطن » — لمثال بارز على طريقته في الخلط بين الشيوعية وبين شيء انقضى منذ زمن طويل . ان الثورة

(أ) Egalité ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) صعلوك .

« قد رفعت الى مرتبة التخاطب الفخري » حتى كلمة اللامسترول ، بصورة مضـادة لعبارة « الناس الشرفاء »(آ) التي يترجمها بصورة خاطئة تماما بعبارة البورجوازيين الطيبين . وان القديس سانشو يفعل ذلك كيما تتحقق الكلمات الواردة في كتاب النبي مرلين بشأن الصفعات الثلاثة آلاف والثلاثمائة التي لا بد ان يوجهها الانسان الـذي سـيأتي الى نفســـــه :

« يجب ان ينهال حامل سلاحك سانشو بانزا ،
بثلاثة آلاف وثلاثمائة جلـدة
على وركيه العريضين جدا ،
وهما عاريان تماما بحيث ينتابه من جراء ذلك
الم لاسع ، مرير ، فيثور غضبه أيما ثورة » (ب)

(دون كيشوت : المجلد الثاني ، ص : ٢٥)

ويسجل القديس سانشو ان « ارتفاع المجتمع الى مرتبة المالك الاسمي » سرقة ثانية للملكية الخاصة في مصلحة الانسانية ، بينما الشيوعية مجرد « سرقة الملكيـة الخاصة » وقد رفعت الى مرتبة « الانجاز التام » . و « لما كان يعتبر السرقة امـرا بغيضا بصورة لا جدال فيها » . فان القديس سانشو « يعتقد على سبيل المثـال » « انه قد وسم « الشيوعية » سلفا بالاقتراح » الوارد اعلاه . (« الكتاب » . ص٢ - ١) واذا كان صحيحا ان « شترنر » قد « استشم » في الشيوعية « السرقة الخالصة » ، « فكيف يمكنه الا يستشعر حيالها « الاشمئزاز العميق » « والاستياء العادل » (! (ويغان ، ص : ١٥٦) . انـنا نتحدى « شترنر » الآن أن يسمي لنا بورجوازيا واحدا كتب عن الشيوعية (او الميثاقية(١٢٤) ولم يسترسل في مثل هذه السخافات بمـا لا يقل عن ذلك من تشدق . ومن المؤكد ان الشيوعية سوف « تسرق » ما يعتبره البورجوازي « ملكية شخصيــة » .

النتيجة الاولى :

ص : ٣٤٩ : « مثلت الليبرالية معلنة في الحال ان ماهية الانسان هي الا يكون ملكية ، بل صاحب ملكية . ولما كان الانسان هو المقصود هنا ، لا الفرد ، فان مسألة المقدار ، التي كانت تشكل على وجه الدقة مصلحة

(آ) Honnêtes Gens ، بالفرنسية في النص الاصلي .
(ب) الابيات واردة بالاسبانية في النص الاصلي .

الافراد الخاصة ، قد تركت لحرية تصرفهم . وهكذا ، فقد احتفظت اثانية الافراد بحرية العمل التامة في مسألة هذا « المقدار »، وانصرفت الى مزاحمة لا تكل ولا تتعب » .

وهذا يعني : ان الليبرالية ، اي الملاكين الخاصين الليبراليين ، قد اعطوا الملكية الخاصة في مطلع الثورة الفرنسية مظهرا ليبراليا حين نادوا بها احد حقوق الانسان . ولقد كانوا ملزمين بأن يفعلوا ذلك ولو من جراء مركزهم كحزب ثوري ؛ بل لقد كانوا مكرهين أن يعطوا كتلة السكان [الريفيين] الفرنسيين لا الحق في الملكية فحسب ، بل [أيضا] أن يتيحوا لها الاستيلاء على الملكيات الفعلية ، وقد كان في مقدورهم أن يفعلوا ذلك كله لان « مقدارهم » الخاص ، الذي كانوا يمنون به قبل اي شيء آخر ، ظل سليما ، بل بات مضمونا . واننا لنجد هنا فضلا على ذلك ان المزاحمة بالنسبة الى القديس ماكس تصدر عن الليبرالية ، وهي صفعة يوجهها الى التاريخ انتقاما للصفعات التي كان عليه أن يوجهها الى نفسه أعلاه . ان « تفسيرا ادق » لبيان الذي ساعد الليبرالية في رأيه على أن «تمثل في الحال» تجده عند هيغل الذي عبر عن نفسه عام ١٨٢٠ كما يلي :

« باعتبار الاشياء الخارجية فانه من العقلاني » (اي يناسبني بوصفي عقلا ، بوصفي انسانا) « أن أحرز ملكية ... وانطلاقا من ذلك فان ما املكه ومقداره مسألة امكانية قانونية » (فلسفة الحق ، الفقرة ٤٩) .

انه لما يميز هيغل انه يجعل من عبارة البورجوازي المفهوم الحقيقي للملكية ، ماهيتها ، وهو ما يقلده « شترنر » فيه بكل اخلاص . ويستطيع القديس ماكس الآن ، على أساس التحليل الوارد اعلاه ، أن يؤكد فضلا عن ذلك أن الشيوعية

« طرحت مسألة مقدار الملكية واجابت عنها بمعنى انه يجب على الانسان أن يحصل على القدر الذي يحتاجه . ايمكن لانانيتي أن ترضى بذلك ؟... كلا، اذ يجب علي بالاحرى ان احصل على القدر الذي يمكنني ان املكه». (ص : ٣٤٩) .

ويجب ان يلاحظ بادىء الامر هنا ان الشيوعية لم تنشأ في حال من الاحوال من الفقرة ٤٩ من فلسفة الحق لهيغل وما ورد فيها من « ما » و« كم » . ثانيا لا ترتئي « الشيوعية » انها تريد اعطاء « الانسان » شيئا ما ، ذلك ان « الشيوعية » لا ترتئي أن « الانسان » « يحتاج » اي شيء فيما عدا ايضاحا نقديا مقتضبا . ثالثا ينسب

شترنر الى الشيوعية مفهوم « الحاجات » الذي ينادي به البورجوازيون الحاليون ؛ وبالتالي فانه يدخل تمييزا لا يمكن ان تكون له اهمية - من جراء تفاهتـــه - الا في المجتمع الحالي وصورته الفكرانية ـ الرابطة الشترنرية « للصياحين القرديين » والخياطات الحرائر . لقد حقق « شترنر » مرة أخرى « نفوذا » عظيما الى ماهيـة الشيوعية . واخيرا فان القديس ماكس ، في مطلبه بالحصول على القدر الذي يمكنه تملكه (ان لم ترتد هذه الصيغة الى تأكيد البورجوازيين المبتذل بأنه يجب على كـل امرىء ان يحصل على القدر الذي تتيحه له كفاءته [Vermögen (آ)] ، يعني الحق في تحقيق الكسب الحر) ، يفترض ان الشيوعية قد تحققت كيما يكون قادرا بملء الحرية على تطوير « كفاءته » ووضعها موضع العمل ، الامر الذي لا يتوقف عليه وحده في حال مـن الاحوال ، اكثر مما تتوقف عليه « كفاءاته » بالذات ، بل يتوقف ايضـا على علاقات الانتاج والمبادلة التي يحيا فيها . (راجع ادناه الفصل الخاص بالرابطة) . وعلى اي حال ، فان القديس ماكس نفسه لا يتصرف وفقا لعقيدته الخاصة ، لانـه في مجرى « كتابه » بكامله يستخدم ويسيء استخدام اشياء لم يكن « قادرا على تملكهـا » .

النتيجـة الثانيـة :

« لكن المصلحين الاجتماعيين يبشروننا بحق اجتماعي . وهذا ما يجعل من الفرد عبدا للمجتمع » (ص : ٢٤٦) . « في رأي الشيوعيين انـه يجب على كل امرىء أن يتمتع بحقوق الانسان الابدية » (ص : ٢٣٨) .

اننا سنتحدث عن تعابير « الحق » و « العمل » ، الخ ، وكيف تستخدم بيـن المؤلفين البروليتاريين وما يجب أن يكون موقف النقد حيالها ، عندما نتحدث عـن الاشتراكية الحقيقية (انظر المجلد الثاني(ب)) . وبقدر ما يتعلق الامر بالحقوق، فقد اكدنا مع كثيرين غيرنا على معارضةالشيوعية للحق، سواء الحق السياسي والخاص، أم في الشكل الاعم لحقوق الانسان . انظر **الحوليات الالمانية الفرنسية** حيث الامتياز، الحق الخصوصي ، يعتبر مقابلا للملكية الخاصة المرتبطة بطبقة ، والحق مقابـلا لشروط المزاحمة ، الملكية الخاصة الحرة (ص : ٢٠٦ ومواضع اخرى) ؛ وكذلك فان حقوق الانسان نفسها تدرس على اعتبارها امتيازا ، والملكية الخاصة على اعتبارهـا

(آ) ان الكلمة الالمانية **Vermögen** لا تعني الكفاءة او القـدرة فحسب ، بـل كذلك الثروة ، والغنى ، والملكيـة .

(ب) المجلد الثاني من **الايديولوجية الالمانية** ، وقد نشر هنا مع المجلد الاول في كتاب واحد .

احتكارا . وفيما عدا ذلك ، فان نقد الحق مرتبط بالفلسفة الالمانية ومقدم على انه عاقبة نقد الدين (ص : ٧٢) ؛ وفضلا على ذلك ، فقد قرر بكل وضوح ان البدهيات الشرعية التي يفترض انها تؤدي الى الشيوعية بدهيات للملكية الخاصة ، كما ان حق الملكية المشتركة مقدمة وهمية لحق الملكية الخاصة (ص : ٩٨ ، ٩٩) (١٢٥) .

وفيما عدا ذلك ، فان استخدام العبارة الموردة اعلاه ضد بابوف واعتباره الممثل النظري للشيوعية امر لا يمكن ان يخطر الا في بال معلم مدرسة برليني . ومهما يكن من امر ، فان « شترنر » يملك الوقاحة ليؤكد في الصفحة ٢٤٧ أن الشيوعية ، التي تفترض

« ان جميع الناس يملكون بفعل الطبيعة حقوقا متساوية ، تدحض موضوعتها الخاصة عندما تؤكد ان الناس بفعل الطبيعة لا يملكون حقوقا على الاطلاق . ذلك انها لا تريد ، على سبيل المثال ، ان تقر بان للاهلين حقوقا على اولادهم ؛ انها تلغي العائلة . وعلى العموم ، فان هذا المبدأ الثوري او البابوفي برمته (انظر Die Kommunisten in der Schweiz [الشيوعيون في سويسرا ، تقرير اللجنة](١٢٦) Kommissionalbe Richt ، ص : ٣) يرتكز على نظرة دينية خاطئة » .

ان يانكيا يأتي الى انكلترا ، فيمنعه قاضي الصلح من جلد عبده ، فيهتف مستاء : « اتسمون هذا بلد الحرية حيث يمنع الرجل من جلد زنجيه ؟ » (أ) .

ان القديس سانشو يرتكب هنا خطيئة مزدوجة . فأولا يرى الغاء « حقوق الانسان المتساوية » في الاعتراف « بالحقوق المتساوية بفعل الطبيعة » للاولاد بالنسبة الى ذويهم ، بحيث يمنح الاولاد حقوق الانسان نفسها التي للاهلين . ثانيا يروي جاك المغفل قبل صفحتين ان الدولة لا يحق لها ان تتدخل حين يضرب الاب ابنه ، لانها تعترف بحق العائلة . وهكذا فان ما يقدمه من جهة واحدة على انه حق خصوصي (حق العائلة) يشمله من جهة ثانية في مقولة «حقوق البشر المتساوية بفعل الطبيعة». واخيرا فانه يقر لنا بانه لا يعرف بابوف الا من تقرير بلونتشلي ، في حين ان هذا التقرير يقر بدوره (ص : ٣) بانه استقى كل علمه لدى الفاضل ل . شتاين ، دكتور في القانون (١٢٧) . ان معرفة القديس سانشو العميقة بالشيوعية واضحة من هذا الشاهد . فكما ان القديس برونو سمساره فيما يتعلق بالثورة ، فان القديس بلونتشلي سمساره فيما يتعلق بالشيوعية . ويجب علينا الا ندهش ، في مثل هذه

(أ) Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger ? بالانكليزية في النص الاصلي .

الاوضاع ، اذا ما عمد صاحبنا الذي هو كلمة الله الساذجة ، بعد بضعة أسطر ، الى ارجاع اخوة(أ) الثورة [الفرنسية] الى « مساواة ابناء الله » (اين تجد حديثا عن المساواة(ب) في اية عقيدة مسيحية ؟) .

النتيجـــة الثالثـــة :

ص : ٤١٤ : « بما أن مبدأ الجماعة يبلغ أوجه في الشيوعيـــة ، اذن فالشيوعية = تمجيد الدولة المبنية على المحبة » .

ومن الدولة المبنية على المحبة ، التي هي من صنـــع القديس ماكس نفســـه ، يشتق هنا الشيوعية التي تبقى اذن ، بالطبع، شيوعية شترنرية محضة. ان القديس سانشو لا يعرف من جهة واحدة الا الانانية ، ومن جهة ثانية الادعاء في الحصول على خلعات الناس الفردية وشفقتهم وصدقاتهم . وليس لاي شيء وجود على الاطـلاق بالنسبة اليه خـارج هذا اللغز وفوقه .

الانشـاء المنطقي الثـالث :

« لما كانت افدح العيوب تتظاهر في المجتمع ، فان « المظلومين » (!) «بصورة خصوصية » (!) « يفكرون ان اللوم في ذلك يقع على المجتمع ويأخذون على انفسهم مهمة اكتشاف المجتمع العادل » (ص : ١٥٥) .

ان الامر على النقيض من ذلك ، « فشترنر » هو الذي « يأخذ على نفســـه مهمة » اكتشاف « المجتمع العادل » له ، المجتمع الذي يناسبه ، المجتمع المقدس ، المجتمع على انه تجسيد المقدس . ان « المظلومين » في هذه الايام « في المجتمـــع » لا « يفكرون » الا في اقامة المجتمع العادل الذي يناسبهم هم ، الامر الذي يستقيم قبل كل شيء في الغاء المجتمع الراهن وبناء المجتمع على أساس القوى الانتاجية القائمة. واذا تظاهرت « عيوب فادحة » في آلة على سبيل المثال ، لانها ترفض العمل مثلا ، ووجد اولئك الذين يحتاجون الآلة (كيما يربحوا مالا على سبيل المثال) العيب في الآلة وحاولوا أن يعدلوها ، الخ ــ ففي راي القديس سانشو انهم لا يأخذون اذن على انفسهم مهمة ملاءمة الآلة مع حاجاتهم ، بل اكتشاف الآلة العادلة ، الآلة المقدسة ، الآلة على انها تجسيد المقدس ، المقدس على انه آلة ، الآلة في السموات . وينصحهم « شترنر » أن يبحثوا عن الذنب في ذلك « في انفسهم » . أليس ذنبهم على سبيل

(أ) Fraternité ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Egalité ، بالفرنسية في النص الاصلي .

المثال انهم يحتاجون معزقة ومحراثا ؟ أفما كانوا يستطيعون ان يزرعوا البطاطا في التربة بأيديهم العارية ثم ينبشوها في هذه التربة فيما بعد ؟ ان القديس ، في الصفحة ١٥٨ ، يعظهم كما يلي :

« هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا ان المرء يسعى قبل كل شيء الى التفتيش عن الذنب في اي مكان عدا نفسه — وبالتالي في الدولة ، في أنانية الاثرياء ، بينما الذنب في حقيقة الامر ذنبنا نحن » .

ان « المظلوم » الذي يفتش في « الدولة » عن « الذنب » في الاملاق ليس هو ، كما رأينا اعلاه بصورة عابرة ، سوى جاك المغفل نفسه . ثانيا ان « المظلوم » الذي يعزي نفسه بأن يجد « الذنب » في « أنانية الاثرياء » ليس هو مرة اخرى سوى جاك المغفل نفسه ، وفيما يتعلق بغيره من المظلومين ، فقد كان في **حقائق واوهام** لجون واتس ، الخياط والدكتور في الفلسفة ، وفي **رفيق الانسان المسكين** لهوبسوت(١٢٨)، الخ ، ما يبدد أوهامه . وثالثا من هو الشخص الذي يقع « الذنب » على كاهله ؟ لعله الطفل البروليتاري الذي جاء الى العالم مصابا بداء الخنازير ، والذي ربي على الافيون وارسل الى المعمل وهو في السابعة من العمر — او لعله العامل المنعزل الذي يتوقع منه ان « يثور » ضد السوق العالمية بقبضتيه وحدهما ؟ او لعلها الفتاة التي لا بد لها اما أن تموت جوعا واما أن تمارس العهر ؟ كلا ، ليس هؤلاء ، بل ذلك الذي يفتش « في ذاته » عن « الذنب كله » ، يعني « ذنب » حالة العالم الراهنة بكاملها ، يعني مرة اخرى جاك المغفل من دون اي امرىء سواه . « هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا » للطريقة المسيحية في انسحاق القلب وفصل الندامة في شكل تاملي الماني ، موقف التشدق المثالي، الذي ينص على انني، انا الانسان الفعلي، لا ينبغي لي أن ابدل الواقع القائم الذي لا استطيع ان ابدله الا متعاضدا مع الآخرين ، بل ينبغي لي ان ابدل نفسي ، في اعماق نفسي . « انه الصراع الباطن للكاتب مع نفسه » (**العائلة المقدسة** ، ص : ١٢٢ . راجع الصفحات ٧٣ و ١٢١ و ٣٠٥ (١٢٩)) .

وهكذا ، وفقا للقديس سانشو ، فان اولئك الذين يظلمهم المجتمع يبحثون عن المجتمع العادل . ولو انه كان صادقا مع نفسه ، فقد كان من واجبه ان يقول عن اولئك الذين « يبحثون عن الذنب في الدولة » — ووفقا له انهم **نفس الاشخاص** — انهم يسمون الى **الدولة العادلة** . بيد انه لا يستطيع ان يفعل ذلك ، لانه سمع أن الشيوعيين يريدون أن يلغوا الدولة ، فعليه الآن أن ينشىء بصورة تجريدية هذا

الالغاء للدولة ، وهو ما يحققه قديسنا سانشو مرة أخرى بفضل «حماره»، الابدال، بطريقة « تبدو بسيطة جدا » .

« لما كان العمال في **حالة الضيق** » [Notstand] « فان الحالة القائمة» Stand der Dinge [(1)] ، «أي الدولة» [Staat] (= Stadus) [Stand] « يجب الغاؤها » (المصدر ذاتــه) .

وهــكذا :

حالة الضيق = الحالة القائمــــة .

الحالــة القائمة = الحالة [Stand] (1) .

الحالة [Stand] = الوضـع القــانوني [Stantus] .

الوضـع القانوني = الدولــــة

النتيجة: حالة الضيق = الدولــــة

ما الذي يمكن أن « يبدو ابسـط » من ذلك ؟ « انه لما يبعث على الدهشة فقط » ان البورجوازي الانكليزي في عام ١٦٨٨ والبورجوازي الفرنسي في عام ١٧٨٩ لم يقدما نفس « الافكار البسيطة » ولم يضعا ذات المعادلات بالرغم من أن معادلة الحالـــــة [Stand] = الوضع القانوني = الدولة [der Staat] كانت تنطابق عــلى عصرهما أكثر مما تنطبق على الوقت الراهن . ويترتب على ذلك انـه اينمـا قامت « حالة ضيق » ، فان « الدولة » ، التي يعرف جميع الناس أنها واحدة في بروســيا وأميركا الشمالية . يجب ان تلغى .

وكما هي عادته ، فان القديس سانشو يقدم لنا الآن بعض حكم سليمان .

الحكمة رقم ١ لسليمــان :

ص : ١٦٢ : « ان المجتمع ليس‌انا قادرة على العطاء، الخ، بل اداة نرغب في استدرار الربح منها ؛ وانه ليست لنا واجبات اجتماعية ، بل مصالــح فقط ؛ واننا لا ندين بأية تضحيات للمجتمع ، بل اذا كنا نضحي بشـــيء

---

(1) تعني الكلمة الالمانية « Stand » المركز ، والظرف ، والمرتبة (مثلا المراتب الثلاث) ــ وقد فسرت هنا على الاغلب بحالة (حالة الضيق ، الحالة القائمة ، الخ) .

ما فاتنا نضحي به من اجل انفسنا ــ هذا كله يغيب عن نظر الليبراليين الاجتماعيين ، لانهم أسرى المبدأ الديني وهم يتوقون بكل حمية الى ... مجتمع مقدس » .

ويترتب على ذلك « النظرات النافذة » التالية الى ماهية الشيوعية :

١ ــ لقد نسي القديس سانشو تماما انه هو نفسه الذي حول « المجتمع » الى « انا » ، وانه يجد نفسه بنتيجة ذلك في « مجتمعه » الخاص فقط .

٢ ــ انه يعتقد ان الشيوعيين ينتظرون من « المجتمع » أن « يعطيهم » شيئا ما ، في حين انهم لا يريدون على الاكثر سوى ان يعطوا انفسهم مجتمعا .

٣ ــ انه يحول المجتمع ، حتى قبل وجوده ، الى اداة يريد ان يستدر الفائدة منها ، دون ان يعمد هو والناس الآخرون ، بفعل علاقاتهم الاجتماعية المتبادلة ، الى خلق مجتمع ، وبالتالي تلك « الاداة » .

٤ ــ انه يعتقد انه يمكن ان تقوم في المجتمع الشيوعي مسألة « الواجبات » و « المصالح » ، وهما قطبان متكاملان لتناقض يخص المجتمع البورجوازي وحده (عندما يتعلق الامر بالمصلحة ، فان البورجوازي الذي يفكر يحشر على الدوام حدا ثالثا بينه وبين نمط عمله ــ وهي عملية تتخذ شكلا كلاسيكيا حقا عند بنتام الذي لا بد أن يكون لانفه مصلحة ما قبل أن يقرر ان يشم اي شيء كان . أنظر « الكتاب » بشأن حق المرء في أنفه ، ص : ٢٤٧) .

٥ ــ يعتقد القديس ماكس ان الشيوعيين يريدون ان « يقدموا التضحيات » الى « المجتمع » ، في حين انهم يريدون على الاكثر ان يضحوا بالمجتمع القائم ــ الا اذا كان يسمي تضحية يقدمونها الى انفسهم وعيهم بأن نضالهم نضال مشترك بين جميع الناس الذين تجاوزوا النظام البورجوازي .

٦ ــ ان الليبراليين الاجتماعيين أسرى المبدأ الديني و

٧ ــ انهم ينشدون مجتمعا مقدسا . ولقد عالجنا هذا التأكيد أعلاه . لقد رأينا بأية « حمية » « ينشد » القديس سانشو « مجتمعا مقدسا » ، بحيث يكون في مقدوره دحض الشيوعية بواسطته .

الحكمة رقم ٢ لسليمان :

ص : ٢٧٧ : « لو ان الاهتمام بالقضية الاجتماعية كان أقل هوى وعمى ، فان المرء ... سيوافق على انه لا يمكن الحصول على مجتمع جديد ما دام

أولئك الذين يتألف منهم و الذين يشكلون لا يبرحون كما كانوا فيما مضى».

يعتقد « شترنر » ان البروليتاريين الشيوعيين الذين يتوّدون المجتمع ويضعون علاقات الانتاج وشكل التعامل على أساس جديد ـ أي على انفسهم باعتبارهم اناسا جددا ، على نمط حياتهم الجديد ـ ان هؤلاء البروليتاريين ، والمناقشات التي ينظمونها فيما بينهم بصورة يومية ، تثبت بصورة كافية مبلغ عدم رغبتهم في البقاء « كما كانوا فيما مضى » ومبلغ عدم رغبتهم في بقاء الناس على العموم « كما كانوا فيما مضى » . لقد كانوا يبقون «كما كانوا فيما مضى» لو أنهم ، مع سانشو ، بحثوا عن الذنب في انفسهم » ؛ بيد أنهم يعرفون أفضل المعرفة انهم لن يكفوا عن كونهم « كما كانوا فيما مضى » الا حين تتغير الظروف، وبالتالي فهم عازمون على تغيير هذه الظروف في اول فرصة . ففي النشاط الثوري يتفق تغيير المرء لذاته مع تغيير الظروف ـ ان هذه الحكمة العظيمة تفسر بواسطة مثال يضاهيها في العظمة مأخوذ من جديد ، طبعا ، من عالم « القدس » .

« لو انه قامت على سبيل المثال من الشعب اليهودي جمعية تنشر ايمانا جديدا في أرجاء العالم، فان هؤلاء الرسل لا يمكن اذن ان يظلوا فريسيين ».

المسيحيون الاولون = جمعية من أجل نشر الايمان
(تأسست سنة(1) ١)

= جماعة نشر الايمان
(تأسست سنة(1) ١٦٤٠)

سنة ١ = سنة ١٦٤٠

الجمعية التي يجب أن تقوم = هؤلاء الرسل .

هؤلاء الرسل = غير اليهود .

الشعب اليهودي = الفريسيون .

المسيحيون = غير الفريسيين .

= لا الشعب اليهودي

ما الذي يمكن ان يبدو ابسط من ذلك ؟

وإما شدت هذه المعادلات من عزيمة القديس ماكس ، فانه يتفوه بهدوء بالكلمة التاريخية العظمى التالية :

---

(1) anno ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان البشر ، وليس في نيتهم في حال من الاحوال ان يتساءلوا مع تطورهم الخاص ، قد ارادوا دائما ان يشكلوا مجتمعا » .

ان البشر ، غير الراغبين في حال من الاحوال في تشكيل مجتمع ، لم يفعلوا مع ذلك سوى تحقيق تطور المجتمع ، لانهم ارادوا على الدوام ان يتطوروا بوصفهم كائنات فردية فقط ، وبالتالي لم يحققوا تطورهم الخاص الا في المجتمع ومن خلاله . وعلى اية حال ، فانه لا يمكن ان يخطر الا في بال قديس من عيار صاحبنا سانشو أن يفصل تطور « البشر » عن تطور « المجتمع » الذي يعيش فيه أولئك البشر ، وان يواصل بعدئذ هذياناته على هذا الاساس الخيالي . وعلى أي حال ، فقد نسي عبارته التي اوحاها اليه القديس برونو ، والتي فرض فيها على الناس قبل بضعة أسطر المطلب الاخلاقي الخاص بتغيير انفسهم ، وبذلك تغيير مجتمعهم — وبنتيجة ذلك كان يوحد تطور الناس مع تطور مجتمعهم .

الانشاء المنطقي الرابع

الصفحة ١٥٦ : حين يجعل الشيوعيين في تعارض مع مواطني الدولة ، فانه يضع في افواههم العبارة التالية :

« ان ماهيتنا » (!) « لا تستقيم في كوننا جميعا ابناء متساوين للدولة » (!) « بل في كوننا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا . اننا متساوون جميعا في هذه النقطة : اننا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا ، وكل منا يعمل من اجل الغير ، كل واحد منا عامل». ويبلغ الامر به أن يفترض أن«الوجود بصفة العامل » = « وجود كل واحد منا من اجل الغير فقط » ، بحيث أن الغير « على سبيل المثال يعمل كي يلبسني ، وانا كي البي حاجته الى التسلي ، هو من أجل طعامي وانا من أجل تعلمه . وهكذا فان المشاركه في العمل هي كرامتنا ومساواتنا في وقت واحد . ما هي الميزة التي نحصل عليها من المواطنية ؟ الاعباء . وما هي القيمة التي تعطى لعملنا ؟ ادنى قيمة ممكنة . . . ما الذي تستطيعون ان تعارضونا به؟ لا شيء سوى العمل ايضا ! » « اننا لا ندين لكم بمكافأة(١) الا من أجل العمل وحده » ؛ « ليس لكم اي حق علينا » « الا بقدر ما تنتجون أشياء تكون نافعة لنا». « اننا نريد أن تكون جدارتنا في نظركم مساوية لما تنتجه لكم ؛ لكننا سنطبق عليكم نفس المقياس بالضبط ».«ان الاعمال التي تحظى ببعض القيمة في نظرنا ، اي العمل النافع عموما ، تحدد القيمة . . . ان ذلك الذي يصنع شيئا نافعا لا يتقدم عليه احد من الناس ، أو — ان جميع

---

(١) Récompense ، بالفرنسية في النص الاصلي .

العمال (العاملين للمصلحة العامة) متساوون . لكن لما كان العامل يساوي اجرته : فلتكن جميع الاجور متساوية ايضا » (ص : ١٥٧ ، ١٥٨) .

عند « شترنر » تبدأ « الشيوعية » بالبحث عن « **الماهية** » ؛ ان غرضه مرة اخرى ، مثله مثل « المراهق » الصالح ، ان « يتغلغل خلف الاشياء » . اما ان الشيوعية حركة عملية تماما ، تلاحق اهدافا عملية بوسائط عملية ، وانها لا تستطيع ان تنصرف الى الاهتمام « بالماهية » لحظة واحدة الا في المانيا وحدها ، في مواجهة الفلاسفة الالمان – فهذا لا يعني طبعا قديسنا في حال من الاحوال . ان هذه « الشيوعية » الشترنرية التي تتوق بهذا القدر الى « الماهية » لا تتجاوز من جراء ذلك مستوى مقولة فلسفة بسيطة ، « الايثار » : التي تقترب بعدئذ من العالم المادي بواسطة بعض المعادلات المتكلفة . :

الايثار = الوجود من خلال الغير فقط .
= الوجود بصفة العامل .
= المشاركة العمومية في العمل .

واننا لنود ، فضلا عن ذلك ، أن نتحدى القديس سانشو كي يبرهن على وجود فقرة واحدة تتضمن ادنى عنصر من هذه العبارات الواردة أعلاه عن «الماهية»، والمشاركة العمومية في العمل ، الخ ، عند **أوين** مثلا (ذلك أن أوين ، الذي يمثل الشيوعية الانكليزية ، يمكن ان يجسد « الشيوعية » بصورة مساوية مثلا لغير الشيوعي برودون★ الذي استخلص شترنر من كتاباته القسم الاكبر من العبارات الواردة أعلاه ، معدلا اياها على طبيعته الخاصة) . وعلى اي حال ، فانه لا حاجة بنا الى العودة القهقرى حتى هذا المدى . ان العدد الثالث من **Die Stimme des Volks** (**صوت الشعب**) ، المجلة الشيوعية الالمانية التي سبق الاستشهاد بها اعلاه ، يقول:

« ان ما يسمى العمل اليوم ليس سوى جزء يسير وتافه من عملية الانتاج الواسعة الجبارة ؛ والحال ان **الدين والاخلاق** لا يشرفان باسم **العمل** الا ذلك القسم من الانتاج الباعث على النفور والمحفوف بالخطر ، وبالاضافة الى ذلك يجدان الجرأة على تزيين مثل هذا العمل بمختلف أنواع الحكم – كما لو كانت كلمات تبريك حقيقية (الا اذا كان المقصود صيغا سحرية) :

★ [ان هذا الهامش قد شطب من المخطوطة :] برودون الذي انتقدته بقوة الصحيفة العمالية الشيوعية الاخوة منذ عام ١٨٤١ لموضوعاته عن الاجور المتساوية ، وصفة الشغيل بصورة عامة ، وكذلك المستنبات الاقتصادية الاخرى التي تمكن مصادفتها في أعمال هذا المؤلف البارز ، والذي لم يتبن الشيوعيون منه اي شيء على الاطلاق ، باستثناء نقده الملكية .

« اعمل بعرق جبينك » — بحيث يصبح العمل محنة فرضها الله ؛ « العمل عقوبة الحياة » ، وهي صيغة للتشجيع ، الخ . ان أخلاق العالم الذي نحيا فيه تمتنع بكل حكمة عن ان تسمي أيضا عمـــلا المظاهر الجذابة والطليقة للتعامل بين البشر . انها تحتقر مثل هذه المظاهر ، بالرغم مـن انها تشكل هي الاخرى قسما من الانتاج . ان الاخــلاق تحب ان تصفه بكل احتقار على انه غرور ، ولذة باطله ، وشهوانية . ولقــــد فضحت الشيوعية من جانبها هذه الاخلاق الحقيرة التي تلقي على الناس المواعظ المنافقـــــة » .

ان القديس ماكس يرجع الشيوعية بأسرها ، على اعتبارها المشاركة العمومية في العمل ، الى اجور متـساويه — وهو اكتشاف يكرره في « الاتكسمـــارات » الثلاثة التالية ، في الصفحة ١٥٦ : « ضد المزاحمة ينهض مبدأ مجتمـع الصعاليـك — التقاسم . امن الممكن اذن انني ، أنا المؤهل جدا(١) ، لا املـك اي فضل على ذلـك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعا ؟ » . وفيما بعد ، في الصفحة ٣٦٣ ، يتحـدث عن « ضريبة عمومية على النشاط البشري في المجتمع الشيوعي » . واخيرا ، في الصفحة ٣٥٠ ، يعزو الى الشيوعيين الراي بان « العمل » هو « الملكية الوحيدة » للانسان . وهكذا فان القديس ماكس يدخل من جديد الى الشيوعية الملكية الخاصة في شكلها المزدوج — التوزيع والعمل المأجور . وكما كان الامر من قبل بصدد « السرقة » ، فان القديس ماكس يبرهن هنا من جديد على ان « نظراته النافذة » « الخاصـــة » الى الشيوعية ليست سوى الافكار الاشد ابتذالا والاعظم ضيقا التي تنطوي عليهـا البورجوازية بشأنها . انه يثبت كل جدارته بشرف كونه تلميذا لبلونتشلي . ولـما كان بورجوازيا صغيرا حقيقيا ، فانه يخشى كذلك ، هو « المؤهل جدا » ، « الا يملك اي فضل على ذلك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعـــا » — بالرغم مـن أن كل ما يمكنه ان يخافه انما هو الانسياق مع « مؤهلاته » الخاصـــة .

وفيما عدا ذلك، فان صاحبنا «المؤهل جدا» يتوهم ان المواطنية هي موضع اللامبالاة بالنسبة الى البروليتاريين ، بعدما افترض قبلا انهم **يملكونها مبدئيـا** ، بالضبط مثلما توهم أعلاه أن شكل الحكم هو موضع اللامبالاة بالنسبة الى البورجوازيين . ان العمال يعلقون أهمية عظمى على المواطنية، يعني المواطنية **الفاعلة** ، بحيث أنهم حيث **يملكونها** ، في أمريكا على سبيل المثال ، « يفيدون » منها ، وحيث لا يملكونها يناضلون في سبيل الحصول عليها . قارن مفاوضات عمال امريكا الشمالية في اجتماعات لا

Der Vielvermögende

(١) يتلاعب شترنر بالمعنى المزدوج لكلمة Vermögen (الخيرات المادية ، المؤهلات) .

حصر لها ، وتاريخ الميثاقية الانكليزية بكاملها ، والشيوعية والاصلاحية في فرنسا .

النتيجـة الاولى

« لما كان العامل يعي أن الشغيل هو الشيء الجوهري فيه ، فانه يتقي الانانية ويخضع لسيادة مجتمع عمالي ، تماما مثلما يتمسك البورجوازي باخلاص » (!) « بالدولة القائمة على المزاحمة » (ص : ١٦٢) .

اذا كان العامل يعي شيئـا ما ، فانه يعي على الاكثر أن الشغيـل هـو الشيء الجوهري فيه بالنسبة الى البورجوازي ، ولـذا فانـه يستطيع أن يؤكد نفسه بهذه الصفة في مواجهة البورجوازي . وان كلا اكتشافي القـديس سانشو ، « اخلاص البورجوازي » و « الدولة القائمـة على المزاحمـة » ، يمكن أن يسجلا كبرهانين جديدين على « اهلية » صاحبنا « المؤهل جدا » .

النتيجـة الثانيـة

« يجب على الشيوعية أن تستهدف « رخاء الجميـع » . **وفي الحقيقـة فلنه ليقال في هذه الحالة** انه لا حاجة لاي امرىء لان يتخلف عن الركب . لكن ما عسى أن يكون هذا الرخاء اذن ؟ هل للجميع ذات الرخاء الواحد ؟ هل يتمتع جميع الناس برخاء متساو في ذات الظروف الواحدة ؟ ... اذا كان الامر كذلك ، فالمسألة هي اذن مسألة « رخاء حقيقي » . أفلسنا نصل بذلك بالضبط الى النقطة حيث بدا طغيان الدين ؟ ... لقد رسم المجتمع أن رخاء معينا هو « الرخاء الحقيقي » . ولنفترض ان هـذا الرخاء ، على سبيل المثال ، **هو المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل** ، وانك تفضل ، من جانبك ، الملذات العديدة التي يوفرها الكسل ؛ اذن فالمجتمع ... سوف يمتنع بكل حذر عن اتخاذ الترتيبات من اجل ما يلذلك أنت . ان الشيوعية ، اذ تنادي بالرخاء للجميع ، تدمر في الوقت ذاته رخاء اولئك الذين عاشوا حتى الآن على ريوعهم » الخ .. (ص : ٤١١ ، ٤١٢) .

« واذا كان الامر كذلك » ، فان المعادلات التالية تترتب عليه :

رخاء الجميع = الشيوعيـة

= اذا كان الامر كذلك

= نفس الرخاء الواحد للجميع

= الرخاء المتساوي للجميع في ذات الظروف الواحدة

= الرخاء الحقيقي

= [الرخاء المقدس ، حكم المقدس ، التراتب](٢)

= طغيـــان الديــن .

الشـيوعية = طغيـــان الدين

« في الحقيقة انه ليقال » ان « شترنر » قال هنا عن الشيوعية ذات الشيء الذي قاله من قبل عن كل شيء آخر .

ان مدى العمق الذي « تغلغل » اليه قديسنا في ماهية الشـيوعية يتضح كذلك من الحقيقة التالية ، الا وهي انه ينسب الى الشـيوعية الرغبة في فرض « المتعـــة المكتسبة بصورة شريفة بواسطـــة العمـــل » على انهـا « الرخـاء الحقيقي » . من ذا يفكر في « المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل »★ باستثناء « شترنر » وبعض الاسكافيين والخياطين البرلينيين ! والاكثر من ذلك انه يضع مثل هـــذه العبارات في فم الشيوعيين الذين يسقط عندهم أساس كل هذا التعارض بين العمل والمتعة . الا فليطمئن اخلاقينا القديس بهذا الصدد . ان « الكسب الشريف » سوف يترك له ولاولئك الذين يمثلهم وان كانوا مجهولين منه — حرفييه الصغار الذيـن قضت عليهم حرية الصناعة والذين اجتاحهم « الاستياء » الاخلاقي . وان « الملـذات العديدة التي يوفرها الكسل » تنتسب كذلك كليا الى المفاهيم البورجوازية الاشـد ابتذالا . بيد ان ذروة الفقرة بكاملها هي تلك الملاحظة الماكرة التي يوجهها ضـــد الشيوعيين : انهم يريدون أن يلغوا « رخاء » أصحاب الريع ومع ذلك يتحدثون عن « رخاء الجميع » . وبنتيجة ذلك ، فانه يعتقد انه سوف يكون هناك بعد في المجتمع الشـيوعي أصحاب ريع لا بد من الغاء « رخائهم » . وانه ليؤكد ان « رخاء » صاحب الريع **بصفته صاحب ريع** لاصق بالافراد الذين هم أصحاب ريع في الوقت الحاضر ، وانه غير منفصل عن فرديتهم . وانه ليتوهم انه لا يمكن أن يوجد بالنسبة الى هؤلاء الافراد أي « رخاء » غير ذلك الذي يقرره وجودهم من حيث هم اصحاب ريع . وانه ليعتقد فيماعدا ذلك ان المجتمع قد نظم سلفابطريقة شيوعية وهو مضطر بعد لان يخوض الصراع ضد اصحاب الريع وأشباههم★★ . وصحيح ان الشيوعيين لن ينتابهم أي

---

(٢) ان القوسين المقلمين هنا هما من وضع ماركس نفسه .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] من يستطيع ، باستثناء شترنر ، ان يضع مثل هذه السخافات الاخلاقية في افواه البروليتاريين الثوريين اللاأخلاقيين ، الذين يعرف العالم المتحضر باسره (وصحيح ان برلين لا تنتسب الى العالم المتحضر ؟ فالانسان في برلين مثقف فحسب) انهم ينطوون على النية الشريرة لا في « كسب المتع بصورة شريفة » ، « بواسطة العمل » ، بل في الاستيلاء عليها عنوة!

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] واخيرا يتقدم الى الشيوعيين بالطلب الاخلاقي التالي : انه يتوقع منهم الاستمرار الى الابد بالسماح لاصحاب المداخيل والتجار والصناعيين ، الخ ، باستغلالهم بكل طمأنينة ، لانهم لا يستطيعون الغاء الاستغلال دون أن يدمروا في الوقت ذاته « رخاء » هؤلاء السادة . ان جاك النقل ، اذ ينادي بنفسه الاونة مدافعا عن البورجوازيين الكبار ، يستطيع ان

يردد بشأن قلب حكم البورجوازية والغاء « رخائها » حالما يصبح ذلك في مقدورهم★ وهم لا يأبهون مطلقا لما اذا كان هذا « الرخاء » المشترك لاعدائهم ، المحدد بالعلاقات الطبقية ، يستتجد كذلك ، في شكل « الرخاء » الشخصي ، بعاطفية يفترض وجودها بكل بلاهة .

النتيجة الثالثة

في الصفحة ١٩٠ : في المجتمع الشيوعي « ينبعث القلق في شكل العمل ».

ان البورجوازي الطيب « شترنر » ، الذي يغتبط سلفا لانه سيصادف من جديد « قلقه » المفضل في الشيوعية ، قد أخطأ التقدير مع ذلك هذه المرة . ليس « القلق » شيئا آخر سوى ذلك الشعور من الضيق والغم الذي يشكل في الظروف البورجوازية الرفيق الضروري للعمل ، هذا النشاط الحقير من أجل كسب الرزق بكل عناء . وان « القلق » ليزدهر في شكله الانقى بين البورجوازيين الالمان الطيبين ، حيث هو مزمن و « متماثل مع ذاته في كل الاوقات » ، حقير وباعث على النفور ، في حين أن بؤس البروليتاري يتخذ شكلا حادا ، قاسيا ، ويدفعه الى صراع حياة أو موت ، ويجعل منه ثوريا ، وبالتالي لا يولد « القلق » ، بل الهوى . فاذا كانت الشيوعية راغبة في الغاء « قلق » البورجوازي وبؤس البروليتاري على حد سواء ، فمن المفروغ منه أنها لا تستطيع ان تفعل ذلك دون الغاء سبب هذا وذاك ، أي « العمل » .

ونصل الآن الى **الانشاءات التاريخية** الشيوعية .

الانشاء التاريخي الاول

« طالما كان الايمان كافيا من أجل شرف الانسان وكرامته فانه ما كان في الامكان رفع أي اعتراض ضد أي عمل ، حتى العمل الاشق » — « لم يكن في مقدور الطبقات المضطهدة ان تتحمل بؤسها الا بقدر ما كانت تتألف من مسيحيين » (ان أقصى ما يمكن ان يقال انها لم تكن تتألف من مسيحيين الا بقدر ما كانت تتحمل وضعها البائس) ، « ذلك ان المسيحية » (التي كانت تقف خلفهم تلوح بالعصا) « لم تكن تتيح لتذمرهم واستيائهم أن

يوفر عن نفسه عناء القاء المواعظ الاخلاقية على الشيوعيين ، الذين يستطيعون في كل يوم ان يستمعوا الى مواعظ افضل كثيرا من افواه هؤلاء « البورجوازيين الطيبين » .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ولن يكون لديهم اوهام بهذا الشأن بالضبط لان « رخاء الجميع » من حيث هم « افراد من لحم ودم » هو بالنسبة اليهم اهم من « رخاء » الطبقات الاجتماعية الحالية. ان « الرخاء » الذي يستمتع به صاحب الريع بصفته صاحب ريع ليس هو «برخاء» الفرد من حيث هو فرد»بل رخاء صاحب الريع» ليس هو برخاء فردي» بل رخاء عمومي ضمن اطار الطبقة.

يحرزا تقدما » (ص : ١٥٨) .

اما « كيف يعرف شترنر جيدا » ما كان في مقدور الطبقات المضطهدة ان تفعله، فهذا ما نعرفه عندما نقرأ الدفتر الاول من **المجلة الادبية الجديدة** ؛ حيث « النقد في هيئة مجلد حاذق » (١٣١) يستشهد بالفقرة التالية من كتاب تافه :

« ان الاملاق الحديث قد اتخذ طابعا سياسيا ؛ فبينما كان المتسول القديم يتحمل مصيره بكل **استسلام** معتبرا اياه **ارادة الله** ، فان **الصعلوك** الحديث يسأل ما اذا كان ملزما بأن يحيا حياة بائسة بمجرد ان الصدفة شاءت أن يولد في الاسمال » .

وبفضل هذه القوة التي تملكها المسيحية ، فان الصراعات الاكثر دموية ومرارة التي قامت ابان تحرير الاقنان قد كانت على وجه الدقة تلك الصراعات التي جرت ضد **الاكليريكيين** الاقطاعيين ، وقد تحقق تحرير الاقنان بالرغم من كل احتجاجات وثورات المسيحية كما كانت مجسدة في اولئك الكهنة (راجع ايدن: **تاريخ الفقراء**(١٣٢)، الكتاب الاول ؛ وغيزو : **تاريخ الحضارة في فرنسا** ؛ ومونتيل : تاريخ **الفرنسيين من مختلف الطبقات** (١٣٣) ، الخ) ، في حين كان الكهنة الصغار من جهة أخرى ، وعلى الاخص في مطلع العصر الوسيط ، يحرضون الاقنان على « الاحتجاج » و « الثورة » ضد السادة الاقطاعيين العلمانيين (راجع على الاخص مجموعة التشريعات الشهيرة لشارلمان) . راجع كذلك ما كتب أعلاه بشأن « الطبقات المضطهدة » وثوراتها في القرن الرابع عشر بصدد « الاضطرابات العمالية التي اندلعت هنا وهناك » .

ان الاشكال الباكرة للانتفاضات العمالية كانت مرتبطة بدرجة تطور العمل في عصرها وبنية الملكية المترتبة عنه ؛ وان الانتفاضات الشيوعية المباشرة أو غير المباشرة مرتبطة بالصناعة الكبيرة . وبدلا من ان يدخل القديس ماكس في دقائق هذا التاريخ الشامل ، يقوم بانتقال مقدس يقودنا من الطبقات المضطهدة **الصابرة** الى الطبقات المضطهدة **المتبرمة** .

« الآن ، حين **يجب** على كل امرىء ان يتثقف **كي يصبح انسانا** » (« كيف » على سبيل المثال ، « يعرف » العمال الكاتالونيون انه « يجب على كل امرىء ان يتثقف كي يصبح انسانا » ؟) ، « يتطابق الزام الانسان بالعمل الآلي مع العبودية » (ص : ١٥٨) .

وبالتالي ، فقبل سبارتاكوس وانتفاضة العبيد ، كانت المسيحية هي التي منعت « الزام الانسان بالعمل الآلي » من « التطابق مع العبودية » ؛ وفي أيام

سبارتاكوس ، فان فكرة « الانسان » وحدها هي التي الغت هذه العلاقــة واتت بالعبودية — « او لعل » شترنر سمع « حتى » شيئا ما عن العلاقة بين الانتفاضات العمالية الحديثة والانتاج الآلي واراد أن يلمح اليها هنا ؟ وفي هذه الحالة ، فليس ادخال العمل الآلي هو الذي حول العمال الى عصاة ، بل ادخال فكرة « الانسان » هو الذي حول العمل الآلي الى عبودية . « واذا كانالامر كذلك ، فانه « فيالحقيقةليقال اذن » ان لدينا هنا تاريخا « اوحد » للحركات العماليــة .

الانشاء التاريخــي الثــاني

« لقد بشرت البورجوازية بانجيل المتعة المادية ، وهي تدهش الآن لان هذا المذهب يجد مؤيدين له بيننا ، نحن البروليتاريين » (ص : ١٥٩) .

لقد كان العمال راغبين لتوهم في تحقيق فكرة « الانسان » - المقدس ؛ والآن فانها « المتعة المادية » ، الدنيوية ؛ ولقد كانت المسـألة اعلاه مسـألة « حقارة » العمل ، اما الآن فليسـت المسـألة سوى مسـألة عمل المتعة . ان القديس سانشو يوجه هنـا صفعتين الى **ردفيه الاعرضين** (آ) — ونصيب الصفعة الثانية تاريخ شترنر ، التاريخ المقدس ، وحسب التاريخ المادي ، فان الارستقراطية هي التي كانت سباقة الى وضع انجيل المتعة الدنيوية في مكان متعة الانجيل ؛ وان البورجوازيين الواقعيين قـد كرسوا انفسهم باديء ذي بدء للعمل من أجلها ، متخلين لها بكل خبث عن الملـذات التي حرموا هم انفسهم منها بفعل قوانين مناسبة (وبذلك فان قوة الارستقراطية انتقلت ، في شكل المال ، الى جيوب البورجوازيين) .

وحسب تاريخ شترنر ، فقد اقتصرت البورجوازية راضية على السعي الى « المقدس » ، على الخلود الى عبادة الدولة وعلى « تحويل جميع الاشياء الموجودة الى اشياء وهمية » ، ولم يكن بد من اليسوعيين من أجل « انقاذ الحسية من الانحطاط التام » . ووفقا لهذا التاريخ الشترنري ذاته ، فان البورجوازية قد استولت على كل السلطة لنفسها بواسطة الثورة ، وبنتيجة ذلك استولت على انجيل اصحـــاب السلطة ، انجيل المتعة المادية ، بالرغم من اننا بلغنا الآن ، حسب التاريخ الشترنري ذاته ، النقطة حيث « الافكار وحدها تسود في العالم » . وهكذا يجد تراتب شترنر نفســه « بين ردفيه »(ب) .

(آ) ambas sud valientes posaderas ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) ambas posaderas ، بالاسبانية في النص الاصلي .

ص : ١٥٩ : « بعدما حررت البورجوازية البشر من استبداد وتعسف هذا المرء أو ذاك ، يبقى ذلك النمط من التعسف الذي ينشأ من وضعية العلاقات التي يمكن أن تسمى مصادفة الظروف . تبقى ـ السعادة واولئك الذين وافتهم السعادة(٢) .

ومن ثم يجعل القديس سانشو الشيوعيين « يكتشفون قانونا ونظاما يضعان حدا لهذه التذبذبات » (التذبذبات من هذا النمط) ؛ وان كل ما يعرفه في هذا الشأن هو انه ينبغي على الشيوعيين ان ينادوا الآن : « فليكن هذا النظام مقدسا من الآن فصاعدا ! » (بينما كان ينبغي له بالاحرى ان ينادي الآن : فليكن اضطراب توهماتي نظام الشيوعيين المقدس) . « هنا الحكمة » (**رؤيا القديس يوحنا** ، ١٣ ، ١٨) « من له فهم فليحسب عدد » السخافات التي يحشرها شترنر هنا ـ وهو بالغ الاطناب عادة ويكرر نفسه دائما ـ في [اسطر] قليلة .

ان العبارة الاولى ، في شكلها الاعم ، تقرر ما يلي : بعدما الغت البورجوازية الاقطاعية ، بقيت البورجوازية . أو : بعدما الغيت سيطرة الافراد في مخيلة «شترنر»، بقي أن يصنع العكس على وجه الدقة . « في الحقيقة انه ليقال » ان المرء يستطيع ان يجعل العصرين التاريخيين الاشد تباعدا على علاقة هي العلاقة المقدسة ، العلاقة بصفتها المقدس ، العلاقة في السماء .

وفيما عدا ذلك، فان هذه العبارة للقديس سانشو لا تكتفي **بالاسلوب البسيط**(ب) السابق الذكر للعبث، بل لا بد لها ان تحوله الى **الاسلوب المركب والثنائي التركيب**(جـ) للعبث . ذلك أن القديس ماكس ، اولا ، يصدق البورجوازيين الذين يتحررون حين يقولون انهم ، اذ تحرروا من استبداد وتعسف هذا المرء أو ذاك ، قد حرروا كتلة المجتمع بصفته كلا من هذه الشرور . ثانيا ، في الحقيقة انهم لم يتحرروا من «استبداد الافراد وتعسفهم » ، بل من طغيان النقابة الحرفية ، والهيئة الحرفية ، والمرتبة ، وبالتالي كانوا الآن للمرة الاولى ، بصفتهم بورجوازيين فرديين **فعليين** ، في مركز يفرضون منه « التعسف والاستبداد » على العمال . ثالثا ، انهم لم يلغوا سوى المظهر الاكثر أو اقل مثالية لتعسف الافراد واستبدادهم السابقين ، كيما يقيموا في مكانهما هذا التعسف وهذا الاستبداد الجديدين في كل قسوتهما المادية . لم يكن يريد ، هو البورجوازي ، ان يكون « تعسفه واستبداده » مقيدين بعد الآن «بالتعسف والاستبداد » الخاصين بالسلطة السياسية السابقة المركزة في الملكية والنبالة

---

(٢) ان المؤلفين قد عدلا قليلا في هذا الاستشهاد من شترنر .

(ب) mode simple ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(جـ) mode composé et bicomposé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

والنقابات الحرفية ، بل مقيدين على الاكثر بالمصالح العامة فقط للطبقة البورجوازية بكاملها كما يعبر عنها في التشريع البورجوازي . انه لم يفعل شيئا اكثر من الغاء التعسف والاستبداد اللذين يقفان حجر عثرة في وجه تعسف واستبداد البورجوازيين الفرديين (انظر « الليبرالية السياسية ») .

فبدلا من ان يقوم القديس سانشو بتحليل واقعي لحالة العلاقات التي اصبحت، مع حكم البورجوازية ، حالة مختلفة كل الاختلاف لعلاقات مختلفة كل الاختلاف ، يتركها قائمة في شكل المقولة العامة « حالة ، الخ » ، ويسبغ عليها الاسم الاكثر غموضا « لمصادفة الظروف » ، فكان « تعسف واستبداد هذا الفرد او ذاك » ليسا بحد ذاتهما « حالة من العلاقات » . واما تخلص هكذا من القاعدة الواقعية للشيوعية، أي الحالة **المحددة** للعلاقات في ظل النظام البورجوازي ، فانه يستطيع الآونة ايضا ان يحول هذه الشيوعية الهوائية الى شيوعية مقدسة . « في الحقيقة انه ليقال » ان « شترنر » هو « انسان ثروته » التاريخية « مثالية خالصة » ، وهمية — « **الصعلوك الكامل** » (انظر « الكتاب » ، ص ٣٦٢) .

ان هذا الانشاء العظيم ، او بالاحرى مقدماته ، يكرر مرة اخرى في الصفحة ١٨٩ بتأكيد كبير في الشكل التالي :

« ان الليبرالية السياسية قد الغت التفاوت بين السادة والخدم ؛ لقد انتجت **انعدام السلطة** ، الفوضى » (!!) ؛ « ان السيد قد فصل عن الفرد ، عن الاناني ، كي يصبح **شبحا** ، القانون أو الدولة » .

سيطرة الاشباح = (التراتب) = انعدام السلطة ، المعادل لسيطرة البورجوازي « الكلي القدرة » . وكما نرى ، فان سيطرة الاشباح هذه هي - على النقيض من ذلك- سيطرة السادة الفعليين **العديدين** ؛ وبالتالي فانه يمكن اعتبار الشيوعية ، بتبرير مساو ، على أنها التحرر من سيطرة هؤلاء السادة العديدين . وعلى اي حال ، فان هذا ما لا يستطيع القديس سانشو أن يسمح به ، لان انشاءاته المنطقية الشيوعية وكمل نظامه عن « الاحرار » سوف تضطرب اذن . لكن تلك هي الحال عبر « الكتاب » برمته. ان نتيجة واحدة من مقدمات قديسنا الخاصة ، حقيقة تاريخية واحدة ، تكفي من اجل اسقاط سلسلة كاملة من النظرات النافذة والنتائج .

الانشاء التاريخي الرابع

في الصفحة ٣٥٠ يشتق القديس سانشو الشيوعية بصورة مباشرة من الغاء القنانة .

١ ــ الموضوعة الرئيسية

« لقد تحقق تقدم فائق عندما فرض الناس أن **يعتبروا** » (!) « ملاكين ، وبذلك الغيت العبودية الاقطاعية . وجميع الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين سوى **ملكية** اصبحوا من الآن فصاعدا **أسيادا** » .

(ان هذا العبث ، وفقا للاسلوب البسيط ، يعني ما يلي : **لقد الغي الرق حالما تم الغاؤه**) . وان هذا العبث ، وفقا للاسلوب المركب ، هو ان القديس سانشو يعتقد ان الناس اصبحوا « ملاكين » بفضل التأمل المقدس ، بفعل « الاعتبار » ، من جراء « انهم يعتبرون » ، في حين ان الصعوبة كانت تستقيم في التحول الى « ملاكين » ، ثم جاء الاعتبار من تلقاء ذاته في وقته لاحق ؛ أما الاسلوب الثنائي التركيب اخيرا : حين بدأ الغاء الرق ، الذي كان محليا بعد بادىء الامر ، في تطوير عواقبه ، وبذلك اصبح عموميا ، توقف الناس عن القدرة على فرض « الاعتبار » بأن التملك **جدير بالعناء** بالنسبة الى الملاك أصبح أولئك الذين يملكهم باهظي التكاليف) ؛ وبنتيجة ذلك فان الكتلة العريضة لاولئك « الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين سوى ملكية » ، اي عمالا اجباريين ، « قد اصبحوا من جراء ذلك لا « سادة » بل عمالا احرارا .

٢ ــ الموضوعة التاريخية الصغرى ، التي تشمل حوالي ثمانية قرون ، والتي من المؤكد ان المرء « لن يدرك مبلغ خطورتها » (راجع **ويغان** ، ص : ١٥٤) .

« وعلى اية حال ، **فمن الآن فصاعدا** ملكيتك [Dein habien] **وما تملكه** [Deine habe] لا يكفيان **بعد الآن** ، ولا يعترف بهما **بعد الآن ؛ ومن جهة اخرى** ، فان قدرتك على العمل وعملك يزدادان قيمة . اننا **الآن** ناخذ في الحساب **سيادتك** على الاشياء **كما من قبل** » (؟) « ملكيتك لها » . ان عملك ثروتك . انك **الآن** سيد او مالك ما تبدعه بعملك وليس ما تحصل عليه بالارث » (المصدر ذاته) .

« من الآن فصاعدا » ــ « بعد الآن » ــ « من جهة اخرى » ــ « الآن » « كما من قبل » ــ « الآن » ــ « أو » ــ « ليس » ــ ذلك هو مضمون هذه الموضوعة .
وعلى الرغم من ان « شترنر » توصل « الآن » الى حيث انك (يعني شيليغا) سيد ما تبدعه بعملك وليس ما تحصل عليه بالارث ، فانه يخطر « الآن » له على حين غرة ان العكس بالضبط هو ما يحدث ــ وبذلك يجعل الشيوعية تولد كمسخ من تزاوج هاتين المقدمتين المشوهتين .

٢ ــ النتيجة الشيوعية

« **لكن بما** ان جميع الاشياء يتم الحصول عليها **الآن** بالارث وكل قلس تملكه

يحمل لا طابع العمل، بل طابع الارث » (أوج العبث) « فانه من الواجب الآن اعادة صهر جميع الامور » .

وعلى هذا الاساس ، فانه في مقدور شيليغا ان يتوهم أنه قد توصل الى كلا نهوض وسقوط الكومونات الوسيطية وشيوعية القرن التاسع عشر في الوقت ذاته . اما القديس ماكس ، فبالرغم من كل عباراته عن « ما تبدعه بالعمل » و « ما تحصل عليه بالارث » ، فانه لا يتوصل مطلقا الى « السيادة على الاشياء » ، بل على الاكثر الى « تملك » العبث .

ويستطيع عشاق الانشاءات ان يشاهدوا فضلا عن ذلك في الصفحة ٤٢١ كيف ينشيء القديس ماكس الشيوعية من جديد ، بعد انشائها من نظام الرق ، في شكل الرق في ظل سيد يتمتع بحق الولاء الاقطاعي : المجتمع ـ وذلك وفقا لذات المخطط الذي أتاح له أعلاه ان يحول الى « القدس » ، الذي بنعمته تتلقى شيئا ما ، الواسطة التي تخدمنا في الحصول عليه . والآن ، في الختام ، سوف لا نعالج بالاضافة الى ذلك سوى بعض « المنظرات النافذة » الى « ماهية » الشيوعية ، التي تترتب على المقدمات المعطاة اعلاه .

وقبل كل شيء ، يزودنا « شترنر » **بنظرية الاستغلال** جديدة تستقيم فيمايلي :

« ان العامل في مصنع للدبابيس لاينجز الا قطعة واحدة من العمل ، فهو لا يعمل الا كي يهيء عمل رجل آخر يستخدمه اذن ويستغله » (ص : ١٥٨) .

وهكذا فان « شترنر » يكتشف هنا ان العمال في مصنع يستغلون بعضهم بعضا بصورة متبادلة ، لأن كل واحد منهم « يهيء عمل الآخر » في حين ان صاحب المصنع ، الذي لا تعمل يداه اطلاقا ، لايستطيع اذن ان يستغل العمال . ويقدم « شترنر » هنا مثالا بارزا على الوضع المحزن الذي وضعت الشيوعية المنظرين الالمان فيه . ان عليهم الآن ان يعنوا كذلك بالامور الدنيوية مثل مصانع الدبابيس ، الخ ، التي يتصرفون حيالها مثل برابرة فعليين ، مثل هنود أوجيبوي(١٢٤) والزيلنديين البدائيين .

« وعلى النقيض من ذلك » ، فان الشيوعية الشترنرية « تنادي » (المصدر ذاته) :

« كل عمل يجب ان يستهدف ارضاء « الانسان » ، وبالتالي فانه «

(« **الانسان**) » « يجب أن يصبح سيدا في عمله أيضا ، يعني أن **يكون قادرا** على خلقه بصفته كلية » .

يجب أن يصبح « الانسان » سيدا ! ـ ان « الانسان » باق صانع رؤوس دبابيس ؛ لكنه يملك عزاء معرفة أن رأس الدبوس جزء من الدبوس وانه **يستطيع** ان يصنع الدبوس بكامله . وان التعب والقرف المسببين عن صنع رؤوس الدبابيس بصورة متكررة الى الابد يتحولان ، بفضل هذه المعرفة ، الى « ارضاء الانسان » . [اواه ، يا] برودون !

وهذه نظرة نافذة اخرى :

« بما أن الشيوعيين يعلنون ان **الفعالية الحرة** هي وحدها ماهية « الانسان » (٢) (iterum Crispinus) ، فهم مثل اي **مذهب مؤسسي على أيام العمل** يحتاجون **يوم احد** ، وقتا للتمجيد والعبادة الى جانب **عملهم الذي لا روح فيه** » .

فلندع جانبا « ماهية الانسان » التي حشرت هنا بالقوة . ان سانشو البائس ملزم فيما عدا ذلك بأن يحول « الفعالية الحرة » ، يعني ما يسميه الشيوعيون الوجود الخلاق كما ينشأ عن التطور الحر بجميع الامكانات التي يتحلى بها « الفرد الكامل » (تقول هذا كي يفهمنا « شترنر ») ، الى « العمل الذي لا روح فيه » ، وذلك لان صاحبنا البرليني يلاحظ ان المسألة هنا ليست مسألة « عمل الفكر الشاق » . ويمكن الآن أيضا ، بفضل هذا التحويل البسيط ، أن يحوّل الشيوعيون الى « مذهب مؤسس على أيام العمل » . وبما ان يوم عمل المواطن يصادف هنا ، فمن الطبيعي عندئذ أن يصادف يوم احده في الشيوعية من جديد .

ص : ١٦١ ـ « ان المظهر الاحدي للشيوعية يستقيم في أن الشيوعي يشاهد فيك الانسان ، الاخ » .

وهكذا يظهر الشيوعي هنا بصفته « انسانا » وبصفته « عاملا » . وهذا ما يسميه القديس سانشو (المصدر ذاته) « وظيفة مزدوجة يسندها الشيوعيون الى الانسان ـ وظيفة كسب مادي ووظيفة كسب اخلاقي » .

وهذا هو يدخل الى الشيوعية حتى « الكسب » والبيروقراطية ؛ وان الشيوعية

---

(٢) هذا كريسبينوس من جديد ، والمقصود انها اللازمة .

« تبلغ هدفها الاخير » بذلك طبعا ، اذ تكف عن كونها شيوعية . وعلى اي حال ، فان شترنر ملزم بهذا التصرف لان كل فرد يعطى في « رابطته » ، التي سوف ينشئها في وقت لاحق ، « وظيفة مزدوجة » ـ بصفته « انسانا وبصفته « الاوحد » ـ وكمقدمة لذلك ، فانه يبرز هذه الازدواجية بأن ينسبها الى الشيوعية ، وهي طريقة سوف نصادفها من جديد في نظريته عن الاقطاعية وعن الانتفاع .

ويعتقد « شترنر » في الصفحة ٣٤٤ ان « الشيوعيين » يريدون « ان يسووا بصورة ودية مسألة الملكية » ، بل يجعلهم في الصفحة ٤١٣ يستنجدون بتفاني البشر [و بـ] الاستعداد لنكران الذات عند الراسماليين ★ ! ان البورجوازيين الشيوعيين (١٢٥) القلائل الذين ظهروا منذ ايام بابوف والذين لم يكونوا ثوريين يعدون على اصابع اليد ؛ ان الاغلبية العريضة للشيوعيين في جميع البلدان ثورية . ولقد استطاع القديس ماكس ان يكتشف وجهة النظر الشيوعية عن « الاستعداد لنكران الذات عند الغني » و « تفاني البشر » من مقاطع قليلة عند كابيه ، وهو بالضبط الشيوعي الذي يعطي اكثر من اي شيوعي آخر الانطباع بأنه يستنجد بالتفاني (dévoûment) ★★ . ان هذه المقاطع موجهة ضد الجمهوريين ؛ وعلى الاخص ضد الهجمات على الشيوعية من قبل السيد بوشيه ، الذي لا يبرح يسيطر على جماعة ضئيلة من العمال في باريس :

« ينطبق الامر نفسه على التفاني (dévoûment) ؛ ذلك هو مذهب السيد بوشيه ، لكن المجرد من شكله الكاثوليكي ، لانه مما لا ريب فيه ان السيد بوشيه يخشى ان تنفر كاثوليكيته كتلة العمال وتصدهم عنه . ويقول بوشيه (آ) : « كيما ينجز المرء واجبه (ب) (devoir) بجدارة ، لا بد من التفاني (dévoûment) » ـ فليفهم من يستطيع ! وليميز من

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] هنا يدعي القديس ماكس من جديد حكمة الاستيلاء على قلوب الناس والاخذ بالبابهم ، فكان كل حديثه عن البروليتاريا المتمردة لم يكن سوى تزييف فاشل لويتلنغ ويرولبتارياه اللصوصية ـ ان ويتلنغ هو واحد من الشيوعيين القلائل الذين يعرفهم بنعمة بلونتشلي .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان جميع الشيوعيين في فرنسا يأخذون على اتباع سان سيمون وفورييه نزعتهم السلمية ويختلفون عنهم في انهم تخلوا كليا عن اي امل في « تسوية ودية » ، بالضبط كما ان المقياس ذاته يميز في بريطانيا بصورة رئيسية الميثاقيين من الاشتراكيين .

(آ) يحدث ان يدخل ماركس بعض التعديلات اثناء الترجمة ، وهي على اية حال تعديلات طفيفة لا تغير في المعنى مطلقا . مثلا يكتب هنا (ويقول بوشيه) حيث في الاصل (تقول الورشة) . وقد اسقط جزءا من الجملة : « كي لا يسيء استخدام حقه » . وقد ترجم قبل قليل فعل rebuter عند كابيه بفعلين : تنفر ، وصد .

(ب) يكتب ماركس Aufopferung ويضع الترجمة الفرنسية بين قوسين كما كانت تكتب في

يستطيع بين (devoir) و (dévoûment) . ـ « اننا نطلب التفاني من كل امرىء ، سواء من اجل الوحدة الوطنية الكبرى أم من اجل الرابطة العمالية ... يجب أن نكون متحدين دائما ، متفانين (dévoués) دائما لبعضنا بعضا » ـ يجب ، يجب ! من السهل أن يقال ذلك ، والناس يقولونه منذ زمن طويل ، ولسوف يقولونه بعد لفترة طويلة من الزمن ، دون اي مزيد من النجاح ، اذا لم يستطيعوا ان يجدوا علاجا آخر ! ان بوشيه (آ) يشكو من انانية الاغنياء ، لكن ما جدوى مثل هذه الشكاوى؟ وان بوشيه (آ) ليعلن ان جميع الذين يرفضون التفاني هم اعداء » .

ويقول (ب) : « اذا رفض انسان، تحدوه الانانية ، أن يتفانى للآخرين[...] فما العمل ؟ اننا لا نتردد لحظة واحدة (جـ) في الجواب : ان **المجتمع** يملك **الحق** دائما في ان يأخذ منا ما يفرض علينا واجبنا أن نضحي بـه مـن اجله ... ان التفاني هو الوسيلة الوحيدة من اجل انجاز الواجب . ويجب على كل واحد منا ان يتفانى ، دائما وفي كل مكان . وان ذلك الذي يرفض بدافع الانانية ان ينجز واجبه في التفاني يجب ان **يكره** على القيام به » ـ هكذا يهتف بوشيه (د) بالجميـــع : تفانوا ! تفانوا ، ضحـوا بأنفسكم ! لا تفكروا الا في التضحية بانفسكم ! افلا يعني هذا اساءة فهم الطبيعة البشرية ودوسها بالاقدام ؟ [...] اليست هذه ... نظرة خاطئة ، بل تكاد تقول ـ نظرة **صبيانية مضحكة ، حماقة** (هـ) » (كابيه : **دحض مذاهب الورشة** ، ص : ١٩ ، ٢٠) . ـ وان كابيه ليبرهن اذن ، في الصفحة ٢٢ ، للجمهوري بوشيه انه ينتهي بالضرورة الى « ارستقراطية للتفاني » ذات درجات مختلفة ، ومن ثم يسأل بصورة سافرة : « ماذا يحدث اذن **للتفاني** (dévoûment) ؟ ماذا يتبقى من التفـاني اذا كان الناس لا يتفانون الا من اجل بلوغ اعلى قمم **التراتب** (و) ؟ .. ان مثل

ذلك الحين . كذلك الامر بالنسبة الى pflicht (واجب) . وفي هذه الفقرة من **دحض مذاهب الورشة** لكابيه ، الصادر في باريس عام ١٨٤٢ ، لم يستخدم ماركس الاحرف المائلة او الكبيرة كما وردت جميعا في الاصل .

(آ) في الاصل : **الورشة** .

(ب) كلمة « ويقول » مضافة من ماركس .

(جـ) كلمتا « لحظة واحدة » مضافتان من ماركس .

(د) في الاصل **الورشة** .

(هـ) التشديد هنا من ماركس .

(و) في الاصل : اذا كان الناس يتفانون من اجل ...

ذ

هذا النظام يمكن أن ينشأ (آ) في ذهن رجل يود ان يصبح البابا او كاردينالا ! — لكن في أذهان العمال !! » — « ان السيد بوشيه (ب) لا يريد أن يصبح العمل **تسلية سارة** ، ولا ان يعمل الانسان من اجل رضائه الخاص ويخلق ملذات جديدة لنفسه . انه يؤكد . . . « ان الانسان موجود على الارض كي ينجز **وظيفة** فقط ، **واجبا** (une fonction, un devoir) وانه يبشر الشيوعيين قائلا : « لا ، ان الانسان ، هذه القوة العظمى ، لم يخلق من أجل نفسه (n'a point été fait pour lui-même) . . . تلك فكرة فظة . ان الانسان عامل (ouvrier) في العالم ، ويجب عليه ان ينجز العمل (œuvre) الذي تفرضه الاخلاقية على فعاليته ، ذلك هو واجبه . . . الا لا يغيبن عن انظارنا حقيقة ان علينا ان ننجز **وظيفة عالية** (une haute fonction) — وظيفة بدأت مع اليوم الاول لوجود الانسان ولن تنتهي الا مع البشرية [. . .] » — لكن من الذي كشف جميع هذه الاشياء الرائعة [للسيد] بوشيه (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même) — وهو ما كان شترنر يترجمه كما يلي : من أين لبوشيه ان يعرف مثل هذه المعرفة الجيدة مما ينبغي للانسان ان يصنعه ؟ [. . .] وعلى اي حال فليفهم من يستطيع الفهم (ج) . ويستطرد بوشيه (ب) : « ماذا ! اكان على الانسان ان ينتظر آلاف القرون كيما يتعلم منكم أنتم الشيوعيين أنه قد خلق من اجل نفسه وانه لا هدف آخر له سوى ان يحيا في جميع المسرات الممكنة . . . لكن يجب الا يقع المرء في مثل هذا الخطأ . يجب على المرء الا ينسى اننا **خلقنا كيما نعمل** (faits pour travailler) كي نعمل **دائما** ، وان الشيء الوحيد الذي يمكننا ان نطلبه هو **الكفاف** (la suffisants vie) أي الرخاء الذي يكفينا كيما ننجز دعوتنا بصورة مناسبة . وكل شيء يتجاوز هذه الحدود [. . .] **سخيف وخطر** » . لكن برهن على ذلك ، برهن ولا تكتف بالتأكيد والبت مثل نبي ! فمنذ البداية تحدثت عن آلاف القرون (د) ! ومن بعد ، من ذا يؤكد انهم انتظروا في جميع القرون (هـ) ؟ لكن أنت ، لعلهم انتظروك مع جميع

(آ) في الاصل : يمكن أن يعقل .

(ب) في الاصل : **الورشة** .

(ج) Du reste, comprenne qui pourra ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(د) في الاصل : وقبل شيء ، لماذا تتحدث عن **آلاف القرون** ؟

هاتان الكلمتان اضافة من ماركس .

(هـ) في الاصل : لم ينتظرونا ليقولوا ذلك في جميع الازمان .

تظرياتك عن nationalité française و devoir و devoûment و association ouvrière (آ) ؟ ويقول بوشيه (ب) : « ختاما ، نسألكم الا تستاؤوا مما قلناه » : [. . .] اننا فرنسيون مؤدبون مثلكم تماما، ونسألكم أيضا الا تستاؤوا (جـ) » (ص : ۳۱) ويقول بوشيه (ب) : « **صدقونا** ، أن هناك **جماعة** (د) انشئت منذ زمن طويل وانتم أعضاء فيها أيضا » . ويختتم كابيه قائلا : « يا بوشيه صدقنا ، صر شيوعيا (هـ) » .

« التفاني » ، « الواجب » ، « الالزام الاجتماعي » ، « حق المجتمع » ، « الدعوة ، مصير الانسان » ، « العمل ، دعوة الانسان » ، « العمل الاخلاقي » ، « الرابطة العمالية » ، « خلق ما لا غنى عنه من اجل الحياة » — اليست تلك هي الاشياء التي يلوم القديس سانشو الشيوعيين عليها ، والتي يلوم السيد بوشيه الشيوعيين على **تجاهلها** ، وهو اللوم المهيب الذي يسخر كابيه بدوره منه ؟ أفلسنا نصادف هنا حتى « تراتب » شترنر ؟

وفي الختام ، يوجه القديس سانشو الى الشيوعية **الضربة القاضية** (و) في الصفحة ١٦٩ ، اذ يتفوه بالعبارة التالية :

« ان الاشتراكيين ، اذ ينتزعون أيضا **الملكية** » (!) « لا يأخذون في حسابهم ان هذه الملكية تستمر في الوجود في طبيعة الناس بالذات . أيكون المال والاشياء ملكية وحدها ـ ام ان كل رأي هو لي هو شيء املكه انا ؟ **وبالتالي** ، فان كل رأي يجب ان يبطل أو يجعل لا شخصيا » .

أوهل رأي القديس سانشو ، بقدر ما لا يصبح رأي الآخرين أيضا ، يملك سلطانا على أي شيء كان، حتى على رأي انسان آخر؟ واذ يدفع القديس ماكس الى الميدان براسمال رأيه ضد الشيوعية ، فانه لا يفعل من جديد اكثر من ان يستأنف ضدها الاعتراضات البورجوازية الاعتق والاكثر تفاهة ، وهو يحسب أنه قال شيئا جديدا

(آ) التفاني ، الواجب ، القومية الفرنسية ، الرابطة العمالية ، بالفرنسية في النص الاصلي . انطلاقا من هنا ، العبارة بالفرنسية في النص الالماني . والعبارة من ماركس . فالاصل يقول : « واخيرا ، لقد انتظرناكم جيدا ، انتم ، كي يتعلموا منكم ما هي القومية الفرنسية ، الخ ، الخ » .

(ب) كلمتا « ويقول بوشيه » مضافتان من ماركس .

(جـ) في الاصل « ونحن ايضا ! واننا لنود الا نسيء الى اي انسان ! » .

(د) communauté ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(هـ) ان كلمات : « ويختتم كابيه قائلا : يا بوشيه » ، اضافة من ماركس .

(و) coup de grace ، بالفرنسية في النص الاصلي .

لان هذه الآراء المبتذلة جديدة بالنسبة اليه ، هو البرليتي « المثقف » . ان دستوت دي تراسي ، من بين أناس آخرين عديدين ، وفي اعقابهم ، قد قال الشيء ذاته بصورة افضل كثيراً قبل ثلاثين عاماً ، وفي وقت لاحق ايضاً ، في الكتاب الذي سوف نستشهد به . مثال ذلك :

« لقد عقدت محاكمة الملكية بكل التشكيلات الواجبة ، وقدمت الحجج معها وضدها ، فكأنه يتوقف علينا ان كانت الملكية أو لم تكن في هذا العالم ؛ الامر الذي يعني ، على اية حال ، اساءة فهم طبيعتنا بصورة كلية (مبحث الارادة (آ) ، باريس ، ١٨٢٦ ، ص : ١٨) :

ومن ثم يعمد السيد دستوت دي تراسي الى البرهان على ان **الملكية والفردية والشخصية** (ب) متماثلة ، وان « الأنا » [moi] تتضمن « لي » [mien] ، ويجد كقاعدة طبيعية للملكية الخاصة أن

« الطبيعة وهبت [الانسان] ملكية حتمية وغير قابلة للنقل : ملكية في شكل فرديته الخاصة » . (ص : ١٧) — ان الفرد « يرى بوضوح أن هذه **الأنا** هي المالك الاوحد للجسد الذي تحييه ، والاعضاء التي تحركها ، وجميع امكاناتها ، وجميع قواها ، وجميع الآثار التي تنتجها ، وجميع اهوائها وأفعالها ؛ ذلك ان هذه الامور جميعاً تبدأ وتنتهي مع هذه الانا ، لا توجد الا من خلالها ولا تتحرك الا بأفعالها ؛ وليس ثمة شخص آخر يستطيع أن ينتفع بهذه الادوات نفسها أو يتأثر بها بالطريقة نفسها » (ص : ١٦) . « ان الملكية توجد ، ان لم يكن على وجه الدقة في كل مكان يوجد فيه فرد واع ، فعلى الاقل في كل مكان يوجد فيه فرد صاحب ارادة » (ص : ١٩) .

واما جعل الملكية الخاصة والشخصية متماثلتين على هذه الصورة ، فان دستوت دي تراسي ، متلاعبا بكلمتي propriété و propre (جـ) ، مثله مثل « شترنر » يتلاعبه بكلمات Mein (د) ، و Meinung (هـ) ، و Eigentum (و) ، و Eigenheit (ز) ينتهي الى النتيجة التالية :

(آ) Traité de la volonté ، بالفرنسية في النص الاصلي .
(ب) propriété, individualité et personnalité ، بالفرنسية في النص الاصلي .
(جـ) ملكية وخاص .
(د) لي .
(هـ) رأي ، نظرة .
(و) ملكية .
(ز) فردية .

« وبالتالي فانه من العبث كليا المناقشة فيما اذا كان من الافضل لاي منا الا يكون له شيء يخصه (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût propre à chacun de nous) . وعلى اية حال ، فذلك يضاهي السؤال ما اذا لم يكن من المرغوب فيه بالنسبة الينا ان نكون مغايرين تماما لما نحن عليه ، وحتى البحث فيما اذا لن يكون من الافضل لنا الا نوجد مطلقا » (ص : ٢٢) .

« تلك » اعتراضات على الشيوعية « شائعة حتى الدرجة القصوى » ، وقد اصبحت الآن تقليدية ، ولهذا السبب بالضبط « ليس مما يبعث على الدهشة أن شترنر » يكررها .

اذا كان البورجوازي الضيق التفكير يخاطب الشيوعيين قائلا : اذ تلغون الملكية ، اي وجودي كراسمالي ، كملاك عقاري ، كصناعي ، ووجودكم كعمال (آ) . فانكم تلغون فرديتي وفرديتكم ، اذ تمنعونني من استغلالكم ، أنتم العمال ، ومن تحصيل ارباحي وفوائدي ومداخيلي ، فانكم تمنعونني من الوجود كفرد . وبالتالي فاذا كان البورجوازي يعلن للشيوعيين : اذ تلغون وجودي **كبورجوازي** فانكم تلغون وجودي **كفرد** ، واذا كان بالتالي يوحد نفسه كبورجوازي مع نفسه كفرد ، فلا بد للمرء على الاقل ان يعترف بصراحة هذه البيانات . ذلك ان تلك هي الحال بصورة فعلية بالنسبة الى البورجوازي ، فهو يعتقد انه ليس فردا الا بقدر ماهو بورجوازي .

وعلى اي حال ، فلا يكاد منظرو البورجوازية يتدخلون كي يعطوا تعبيرا عاما لهذا التأكيد ، راغبين في أن يوحدوا على الصعيد النظري ملكية البورجوازية والفردية وأن يبرزوا منطقيا هذا التوحيد ، حتى يأخذ هذا الهراء اذن في الصيرورة مهيبا ومقدسا .

لقد دحض « شترنر » أعلاه الالغاء الشيوعي للملكية الخاصة بتحويله أولا الملكية الخاصة الى « تملك » ، ومن ثم اعلانه فعل « تملك » كلمة لا غنى عنها ، حقيقة ازلية ، لانه حتى في المجتمع الشيوعي يمكن ان يحدث ان « يتملك » شترنر الم في المعدة . وبالطريقة ذاتها بالضبط يؤسس خلود الملكية الخاصة بتحويلها الى مفهوم الملكية ، وذلك باستثماره الرابطة اللغوية بين كلمتي Eigentum ، Eigen (ب) واعلانه ان كلمة Eigen (خاص) تشكل حقيقة ازلية . لانه حتى في ظل النظام الشيوعي يمكن أن يحدث أن يكون الم في المعدة خاصا به . ان هذا الهراء النظري كله ، الذي يبحث عن ملجأ له في الاتيمولوجيا ، ليكون محالا لو ان الملكية الخاصة الفعلية التي يريد الشيوعيون الغاءها لم تحول الى هذه الفكرة المجردة : « الملكية » . ان هذا التحويل يوفر على المرء من جهة واحدة عناء الاضطرار الى قول اي شيء كان ، أو حتى مجرد معرفة أي شيء كان ، عن الملكية الخاصة الفعلية ، ومن جهة ثانية يجعل

(آ) سوف يحدد ماركس فيما بعد تصحه فيقول : عمال مأجورون .

(ب) ملكية وخاص .

من السهل اكتشاف تناقض في الشيوعية طالما انه من اليسير طبعا ، بعد الغاء الملكية (الفعلية) ، ان يكتشف بعد مختلف انواع الاشياء التي يمكن تصنيفها في صنف « الملكية » . ومن المؤكد ان ما يجري في الواقع هو العكس من ذلك تماما ★ . ففي واقع الامر انني لا املك الملكية الخاصة الا بقدر ما املك شيئا قابلا للبيع ، في حين ان فرديتي [Meine Eigenheit] قد لا تكون قابلة للبيع على الاطلاق . ليس معطفي ملكية خاصة لي الا بقدر ما استطيع مقايضته او رهنه او بيعه ، بقدر [ما] هو [قابل للتسويق] . اما اذا هو فقد هذه الخاصة ، اذا اصبح باليا ، فقد يمكن ان يحتفظ بعد بعدد من الصفات التي تجعله ذا قيمة بالنسبة لي ؛ بل يمكن ايضا ان يصبح صفة لي ، وان يحولني الى شخص في الاسمال . بيد انه ليس ثمة رجل اقتصاد واحد يمكن ان يفكر في تصنيفه على انه ملكيتي الخاصة ، طالما انه لا يمكنني من التحكم في اي قدر من عمل الناس الآخرين ، مهما يكن هذا القدر ضئيلا . ان محاميا ، ايديولوجيا للملكية الخاصة ، ربما يستطيع بعد أن ينخرط في مثل هذا الهذر . ان الملكية الخاصة لاتضيع فردية الناس فحسب ، بل فردية الاشياء ايضا . ليس للارض صلة بالريع العقاري،وليس للآلة صلة بالربح . وبالنسبة الى الملاك العقاري ، فليس للارض الا معنى واحد : الريع العقاري ؛ انه يؤجر املاكه العقارية ويتلقى ريعا ؛ وان هذا الريع صفة يمكن للارض ان تفقدها دون ان تفقد صفة واحدة من صفاتها الاصلية ، مثلا دون ان تفقد اي جزء من خصوبتها ؛ تلك صفة يتوقف مداها وحتى وجودها على العلاقات الاقتصادية التي تنشأ وتضمحل دون اي اسهام فعال من جانب الملاكين العقاريين الفرادى . وينطبق الامر ذاته على الآلات . اما ان الرابطة القائمة بين المال، وهو الشكل الاعم للملكية ، والخصائص الشخصية ضئيلة جدا،واما انهما متعارضان بصورة مباشرة حتى درجة كبيرة ، فهذا ما عرفه شيكسبير من قبل بصورة افضل من بورجوازيينا الصغار المولعين بالنظرية :

ان قدرا كبيرا من هذا سوف يجعل من الاسود ابيض ،
ومن القبيح وسيما ، ومن الخطأ صوابا ، ومن الدنيء نبيلا ،
ومن الشيخ فتى ، ومن الرعديد شجاعا .
هذا العبد الاصفر ...
سوف يكرس المجلوم ...
هذا هو ما يجعل الارملة البالية تتزوج من جديد ،
فهي التي يتقيأ المرء لدى مشاهدة منزلها القذر
وقروحها المتورمة ، يضمخها هذا ويطيبها ،

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان الملكية الخاصة الفعلية شيء عام حتى الدرجة القصوى وليس له صلة على الاطلاق بالفردية ، بل هو في حقيقة الامر يبطل الفردية بصورة مباشرة . فانا لست فردا الا بقدر ما لا اكون ملاكا خاصا — وهي افادة يؤيدها في كل يوم تريجات المال .

من اجل يوم العرس الجديد . . .

ايه ايها الاله المتطور
الذي تسبك لحمة المستحيلات ،
وتجعلها في عناق وثيق ! (١٣٦)

وبكلمة واحدة ، فان الريع العقاري ، والربح ، الخ ، هذه الاشـــكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، **علاقات اجتماعية** تقابل مرحلة معينة من الانتاج ، وليست علاقات « **فردية** » الا بقدر ما لم تصبح اغلالا تقيد القوى المنتجة القائمة .

ووفقا لدستوت دي تراسي ، لا بد أن اغلبية الناس ، البروليتاريين ، قـد فقدوا كل فردية منذ زمن طويل ، وان كان يبدو اليوم أن الفردية هي على أكبر قدر من التطور فيما بينهم على وجه الدقة . وبالنسبة الى البورجوازي ، فان من الايسر جدا عليه أن يبرهن ، مستخدما اللغة الخاصة به ، على هوية العلاقـات التجارية والفردية ، بل العلاقات الانسانية على العموم ، ما دامت هذه اللغة هي نفسها نتاجا للبورجوازية ، وبالتالي جعلت علاقات البيع والشراء ، في الواقع الفعلي وفي اللغـة على حد سواء ، أساس جميع العلاقات الانسانية الاخرى . ومثال ذلك ان **Propriété** تعني في وقت واحد [Eigentum] الملكية المادية و [Eigenschaft] صفة ، وملكية(آ) ، [Eigentum] ملكية و [Eigentümlichkeit] خاصية فردية ، **« Eigen »** [« خاص »] ـ بالمعنى التجاري وبالمعنى الفردي ؛ Valeur ، قيمة ، **Wert** (ب) ـ تجارة ، Verkehr (جـ) ؛ **échange** ، **مبادلة** ، **Austausch** (د) ، الخ ، وهي جميعا تعابير تستخدم سواء للعلاقات التجارية أم للصفات والعلاقات المتبادلة للافراد من حيث هم أفراد . وتلك هي الحال أيضا في اللغات الحديثة الاخرى . واذا انكب القديس ماكس بصورة جدية على استغلال هذا الالتباس اللغوي ، فانه يستطيع أن ينجح بكل يسر في التوصل الى سلسلة براقة من الاكتشافات الاقتصادية الجديدة ، دون أن يعرف شيئا عن الاقتصاد السياسي ؛ ذلك أن حقائقه الاقتصادية الجديدة تقع كليا في حقيقة الامر ، كما سنرى في وقت لاحق ، في اطار هذا الترادف .

(آ) **Property** ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) جدارة ، قيمة .

(جـ) التعامل ، التجارة ، المواصلات .

(د) مبادلة ، مقايضة .

ان صاحبنا جاك الطيب ، الساذج ، يتنـــاول التلاعب البورجوازي بكلمتي Eigentum [ملكية] و Eigenschaft [صفة] بصورة حرفية جدا و بلهفـــة مقدسة فائقة ، بحيث يجازف بأن يسلك سلوك ملاك خاص حيال صفاته الخلقيـــة الخاصة ، كما سنرى فيما بعد .

وأخيرا ، في الصفحة ٤٢١ ، يلقن « شترنر » الشيوعية ما يلي :

« في **الحقيقة** انها » (يعني الشيوعيـــة) « لا تهاجم الملكيـــة ، بـــل ضياع الملكية » .

ولا يفعل القديس ماكس ، في هذا الكشف الجديد له ، الا ان يكرر قولا مأثورا قديما استخدمه من قبل مرارا وتكرارا اتباع سان سيمون على سبيل المثال . راجع مثلا **دروس عن الصناعة والمالية** ، باريس ، ١٨٤٢ (١٢٧) ، حيث نستطيع ان نقـــرا فيمـــا نقـــراه :

« ليست الملكية هي التي الغيت بل شكلها قد عدل . . . ســـوف **تصبـــح** اذن للمرة الاولى **تشخيصا حقيقيا** . . . سوف تكتسب اذن للمرة الاولى طابعها الفردي الحقيقي » (ص : ٤٢ ، ٤٣) .

وما دامت هذه العبارة ، التي ابتدعها الفرنسيـــون وزاد في اطنابهـــا بصـــورة خاصة بيير لورو ، قد تناولها بسرور عظيم الاشتراكيون الالمان المولعـــون بالتأمل ، واستخدموها من أجل مزيد من التأمل ، حتى انتهت أخيرا الى افساح المجـــال للمناورات الرجعية ، وفي الممارسة للعمليات المالية الدنيئة ، فاننا لن نعالجها هنـــا حيث لا تقول شيئا ، لكن في وقت لاحق ، بصدد الاشتراكية الحقيقية . .

ان القديس سانشو - [متبعا] مثال تونيغر ، الذي [استغله] ريخاردت ، يغتبط بتحويل البروليتاريين - [واذن] الشيوعيين أيضا ، الى « صعاليك » . وانه ليعرّف « صعلوكه » في الصفحة ٣٦٢ كما يلي : « انسان ثروته مثالية محضـــة » . واذا أسس « صعاليك » شترنر مملكة للصعاليك يوما ، كما فعل متسولو باريس في القرن الخامس عشر ، فان القديس سانشو سوف يكون ملك الصعاليك اذن ، لانه « الصعلوك » الكامل ، الانسان الذي لا يملك حتى الثروة المثالية المحضة ، وبالتالي يحيا على فائدة رأسمال رأيه .

٥ ــ الليبرالية الانسية

بعدما رتب القديس ماكس الليبرالية والشيوعية على هواه وجعل منهما نمطين ناقصين لوجود « الانسان » الفلسفي ، وكذلك للفلسفة الالمانية الحديثة على العموم (وقد كان له بمعنى ما الحق في ذلك ؛ فقد اتخذت الشيوعية ، فضلا عن الليبرالية، في المانيا شكلا بورجوازيا صغيرا وصوفيا ايديولوجيا في الوقت ذاته) ، فانه يستطيع الآن دونما صعوبة أن يصف الاشكال الاحدث للفلسفة الالمانية ، ما سماه « الليبرالية الانسية » ، على انها كمال ونقد الليبرالية والشيوعية في الوقت ذاته .

ونحصل الآن ، بمساعدة هذا الانشاء المقدس ، على الطفرات الثلاث التالية ، وهي طفرات مسلية جدا (راجع ايضا « اقتصاد العهد القديم ») :

١ ــ **ليس** الفرد المنفصل الانسان ، وبالتالي لا قيمة له ــ انه لا يملك الارادة الشخصية ، ولا القوة على الامر والنهي ــ « الذي اسمه سوف يسمى » : « بدون سيد » ــ الليبرالية السياسية ، التي عالجناها أعلاه .

٢ ــ **لا يملك** الفرد المنفصل شيئا انسانيا ، وبالتالي لا يساوي ما لي او لك او اي ملكية : « معدم » ــ تلك هي الشيوعية ، والتي عالجناها كذلك من قبل .

٣ ــ في النقد يجب على الفرد المنفصل أن يخلي المكان للانسان ، الذي اكتشف الآن للمرة الأولى : « بدون اله » ــ هوية « بدون سيد » و « معدم » ــ تلك هي الليبرالية الانسانية (ص : ١٨٠ ، ١٨١) ــ وفي عرض أكثر تفصيلا لهذه الوحدة السلبية الاخيرة ، تبلغ سذاجة جاك الراسخة القمة التالية (ص : ١٨٩) :

> « ان انانية الملكية فقدت ملكيتها الاخيرة حتى اذا كانت كلمة « الهي » قد فقدت كل معنى ، **ذلك**» ايا لها من «ذلك» سامية !) « ان الله لا يوجد الا اذا كان ينطوي على خلاص كل فرد ، بالضبط كما يسعى الفرد الى خلاصه في الله » .

وفقا لذلك ، فان البورجوازي الفرنسي سوف « يفقد » « ملكيته » « الاخيرة » حالما تلغى كلمة adieu [١] من اللغة . وبصورة متفقة كليا مع الانشاءات السابقة ، فان الملكية في الله ، الملكية المقدسة في السماء ، ملكية الوهم ، وهم الملكية ، يتمادى

---

(١) وداعا . ثمة تلاعب بالالفاظ هنا : الله Dieu ، وداعا adieu .

بها هنا الملكية الاسمى وملاذ الملكية الاخير .

وانطلاقا من هذه الاوهام الثلاثة عن الليبرالية والشيوعية والفلسفة الالمانية ، يلفق الآن انتقاله الجديد ــ والاخير هذه المرة ، شكرا « للمقدس » ــ الى **« الانا »**. وقبل أن نتأثره في هذا الدرب، فلنلق نظرة اخيرة على « نضاله » الحياتي « الشاق » الاخير ضد « الليبرالية الانسية » .

بعدما اجتاز صاحبنا الفاضل سانشو التاريخ بأسره في دوره الجديد كفارس تائه(آ)، وبصورة أدق **الفارس الفاجع اللامع**(ب)، مقاتلا في كل مكان الارواح والاشباح، و « بنات اوى وبنات النعام ، والعفاريت والغيلان ، ووحوش القفر والطيور الجارحة ، والقوق والقنفذ » (راجع اشعيا ، ٣٤ ، ١١ ــ ١٤) « ومطيحا بها » ، لشد ما سوف يكون سعيدا الآن ، بعد متاهاته عبر جميع هذه الاراضي المختلفة ، اذ يبلغ اخيرا جزيرته العزيزة باراتاريا (١٣٨) ، « الارض » في ذاتها ، حيث يتنقل « الانسان » في **الحالة الطبيعية الخالصة**(ج) ! فلنتذكر مرة اخرى عبارته الكبرى ، المقيدة المفروضة عليه ، التي يرتكز عليها كل انشائه التاريخي ، والتي معناها ان :

> « الحقائق التي تنشأ عن مفهوم **الانسان** تبجل بوصفها الهامات . . . مقدسة لهذا المفهوم بالذات » : « ان الهامات هذا المفهوم المقدس » ، حتى « مع الغاء عدد من الحقائق التي يظهرها هذا المفهوم ، لا تجرد من قداستها » (ص : ٥١) .

ولا حاجة بنا تقريبا الى تكرار ما سبق لنا ان انتبهنا لكاتبنا المقدس عند تحليل جميع هذه الامثلة . الا وهو ان العلاقات التجريبية ، التي يخلقها الناس الواقعيون في تعاملهم الواقعي ولا يخلقها في حال من الاحوال مفهوم الانسان المقدس، تنشأ بصورة لاحقة وتتصور وتتخيل وتوطد وتسوغ من قبل الناس على اعتبارها الهامات لمفهوم « الانسان » ، ويمكن للمرء أن يتذكر ايضا « تراتب » القديس ماكس. والآن هيا الى الليبرالية الانسية .

في الصفحة ٤٤ ، حيث القديس ماكس « باختصار » « يجابه وجهة نظر فيورباخ اللاهوتية بوجهة نظرنا » ، لا يعارض فيورباخ في اول الامر الا بمجرد عبارات . وكما رأينا من قبل بصدد صناعة الارواح ، حيث يضع « شترنر » معدته في عالم النجوم (ديوسكوروس (١٣٩) الثالث ، النصير ، المنجد ضد داء البحر) ، لانه هو ومعدته « اسمان مختلفان لشيئين مختلفين كل الاختلاف » (ص : ٤٢) ،

(آ) Caballero andante ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) Caballero de la tristisima figura ، بالاسبانية في النص الاصلي .

وكذلك هنا أيضا تتراءى الماهية (Wesen)(أ) قبل كل شيء على أنها شيء موجود ، و « هكذا يقال الآن » (ص : ٤٤) .

« ان الوجود الاسمي **هو** ، في الحقيقة ، ماهية الانسان ، لكن بالضبط لأنها **ماهية** . وليست الانسان نفسه ، فانه **لا فارق على الاطلاق** ما اذا رأينا هذه الماهية خارج الانسان بوصفها « الله » أو وجدناها في « الانسان » وسميناها « ماهية الانسان » او « الانسان » ؛ أنا لست الله ولا الانسان ، لست الوجود الاسمي ولا ماهيتي ـ وبالتالي فانه لا فارق ، على الاغلب ، ما اذا **فكرت** بهذه الماهية على أنها في باطني او في خارجي » .

وهكذا فان « ماهية الانسان » تفترض بصورة مسبقة هنا على أنها شيء موجود ، **فهي** « الوجود الاسمي » ، **وهي** ليست « الانا » . وبدلا من أن يقول القديس ماكس شيئا عن « الماهية » يقتصر على البيان البسيط بانه لا فارق « ما اذا فكرت بها على أنها في باطني او في خارجي » ، في هذه المحلة او تلك . أما ان هذه اللا مبالاة بالماهية ليست مجرد اهمال اشتائي . فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة انه يعيز هو نفسه بين الجوهري واللا جوهري ، واننا نستطيع ان نجد عنده حتى « **الماهية النبيلة للانانية** » (ص : ٧٢) . وفيما عدا ذلك ، فان كل ما قاله المنظرون الالمان حتى الآن عن الماهية واللا ماهية يصادف برمته سلفا ، وبصورة افضل حتى درجة بعيدة ، عند هيغل في كتابه « المنطق » .

وان « شترنر » ليتقاسم ، بحس غير محدود من الاستقامة ، أوهام الفلسفة الالمانية : وتتضح حدة هذا الوهم في استبداله التاريخ « بالانسان » . انه يجعل من الانسان **الشخصية الفاعلة** (ب) الوحيدة ويعتقد ان « الانسان » قد صنع التاريخ . ولسوف نصادف من جديد هذا التصور عند فيورباخ الذي يقبل « شترنر » **أوهامه** مغمض العينين كيما يبني المزيد على أسسها .

ص : **٧٧** : «على العموم لايفعل فيورباخ سوى **قلب المسند اليه والمسند**، مفضلا الاخير بينهما . لكن بما أنه يقول هو نفسه : « ليس الحب مقدسا لانه من صفات الله (ولا اعتبره الناس قط مقدسا لهذا السبب) ، لكنه من صفات الله لانه الهي بنفسه ولنفسه » ، فقد كان في مقدوره أن

(أ) « **Wesen** » يمكن أن تعني اما الماهية أو الوجود .

(ب) Dramatis persona ، باللاتينية في النص الاصلي .

يستنتج انه من الواجب خوض النضال ضد المستندات نفسها ، ضد الحب وكل ما هو مقدس . أيان له ان يأمل في تحويل الناس بعيداً عن الله اذا ترك الالهي لهم ؟ واذا كان الشيء الرئيسي بالنسبة الى الناس، كما يقول فيورباخ ، لم يكن الله قط ، بل صفاته فحسب ، فقد كان في مقدوره ان يستمر في ترك هذا البهرجان لهم ، ما دامت الدمية ، يعني اللب الفعلي ، باقية بعد » .

وبالتالي ، فما دام فيورباخ نفسه يقول هذا ، فان هذا السبب كاف لجاك المغفل كي يصدق ان الناس قدروا الحب لانه « الهي بنفسه ولنفسه » . واذا كان نقيض ما يقوله فيورباخ بالضبط قد حدث ـ واننا « تتجرأ على هذا القول » (ويغان، ص ١٥٧) ـ اذا لم يكن الله ولا صفاته في يوم من الايام الشيء الجوهري بالنسبة الى البشر ، واذا لم يكن ذلك ايضاً سوى الوهم الديني للنظرية الالمانية ـ فانه يحدث اذن لسانشو بالضبط ما حدث له قبلا عند سرفانتس ، حين وضعت اربع ارجل خشبية تحت سرجه اثناء رقاده واختطف حماره من تحته .

ويباشر سانشو ، معتمداً على هذه البيانات الصادرة عن فيورباخ ، معركة كان سرفانتس يتوقعها سلفاً كذلك في الفصل التاسع عشر ، حيث هيدلجنا البارع(٢) يقاتل ضد المستندات ، هؤلاء الممثلين المتنكرين الذين يحملون جدث العالم الى القبر، لكنهم يتعثرون بأثوابهم واكفانهم التي تقيد حركتهم ، وبذلك يسهلون على هيدلجنا ان يقلبهم بضربة من رمحه وان يجلدهم جلداً عنيفاً . وان المحاولة الاخيرة من اجل الاستمرار في هذا النقد الدين المعتبر مجالاً مستقلاً (وهو نقد بلغ حد الانهاك) ، المحاولة الاخيرة من اجل البقاء في اطار مقدمات النظرية الالمانية والتظاهر في الوقت ذاته بتجاوزها . المحاولة الاخيرة لاستخراج مادة من هذه العظمة المجرومة لصنع حساء مائع من اجل « الكتاب » ـ هذه المحاولة الاخيرة استقامت في مكافحة الشروط المادية : لا في شكلها الفعلي ، ولا حتى في سيماء الاوهام الدنيوية التي يشارك بعد فيها أولئك الذين يرسفون عملياً في اغلال العالم الراهن ، بل مكافحتها في الخلاصة السماوية لشكلها الدنيوي على اعتبارها مستندات ، انبثاقات من الله ، على اعتبارها ملائكة . وهكذا فان السماء قد اهلت من جديد وخلقت مواد جديدة غزيرة من اجل الطريقة القديمة لاستغلال هذه المملكة السماوية . وهكذا فان النضال ضد الاوهام الدينية ، ضد الله ، قد احل من جديد محل الصراع الفعلي . ان القديس برونو ،

---

(٢) engenioso hidelgo ، بالاسبانية في النص الاصلي . والهيدلج هو احد النبلاء الاسبان من الطبقة الفقيرة .

الذي يكسب خبزه باللاهوت ، يقوم في « نضاله الحياتي الشاق » ضـد الجوهر بالمحاولة ذاتها **لمصلحته الخاصة**(آ) كي يخرج بصفته لاهوتيـا من حدود اللاهوت . ليس « جوهره » شيئا آخر سوى صفات الله المكثفة في اسم واحد ؛ واذا استثنينا « الشخصية » التي يحتفظ بها لنفسه : فليست صفات الله هذه بدورها سـوى أسماء مؤلهة لافكار البشر عن علاقاتهم التجريبية المحددة - وهي أفكار يتعلقون بها في وقت لاحق بصورة منافقة لاسباب عملية . ومن الطبيعي انه من المحال حتى فهم سلوك هؤلاء الناس التجريبي والمادي بواسطة الجهاز النظري الموروث عـن هيغل . وحين برهن فيورباخ على أن العالم الديني ليس سوى الانعـكاس الوهمي للعـالم الارضي الذي لا يظهر عنده الا في صورة **صيغة مجردة** فحسب ، فان النظرية الالمانية قد جوبهت بصورة عفوية بالسؤال الذي بقي دون جواب : كيف حـدث أن الناس « حشروا في رؤوسهم » هذه الاوهام ؟ وحتى بالنسبة الى المنظرين الالمان ، فان هذا السؤال قد عبد الطريق الى النظرة المادية الى العالم ، وهي نظرة **لا تتجـرد عـن المقدمات** ، لكنها تتقيد تجريبيا بالمقدمات المادية الفعلية بصفتها هذه ، ولهذا السبب كانت ، للمرة الاولى، نظرة نقدية الى العالم **بصورة فعلية** . ولقد اشير الى هذاالتطور من قبل في **الحوليات الالمانيـة الفرنسيـة** – في Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtphilo sophie [**مدخـل الـى نقـد فلسفـة الحـق عند هيغل**] وفي Zur Judenfrege [**المسألة اليهودية**] . لكن بما أن هذه الاشارة تمت بواسطةالاسلوب الفلسفيالتقليدي، فان التعابيرالفلسفية التقليدية التي تسربت الى هذين المؤلفين ، من نمط « الماهية الانسانية » و « الجنس » ، الخ . قد أعطت المنظرين الالمان الحجة اللازمة من أجل اساءة فهم منحى التطور الفعلي والاعتقاد بأن المقصود في هذه الحال انما هو مرة أخرى اعطاء صيغة جديدة لكسوتهـم النظرية المهترئة – بالضبط كما ان الدكتور أرنولد روج ، **الدكتور غرازيانو** (ب) الفلسفة الالمانية ، قد توهم أن في مقدوره الاستمرار كما كانت الحال من قبل في التلويح فيما حوله بذراعيه الاخرقين واظهار قناعه المتحذلق المضحك في كل مكان . يجب على المرء أن « يترك الفلسفة جانبا » (**ويغان** ، ص : ١٨٧ ؛ راجع هيس ، Die letzten philosophen [**الفلاسفة الاخيرون**] . ص : ٨) : يجب على المرء أن يتخلص منها بقفزة واحدة ويكرس نفسه كرجل عادي لدراسة الواقع الفعلي . هذه الدراسة التي تتوفر لها ايضا مقادير هائلة من المواد الادبية . المجهولة طبعا من الفلاسفة . وحين يصادف المرء بعد ذلك ، من جديد ، اناسا من طراز **كروماخر** أو « **شترنر** » ، فانه يكتشف انه قد خلفهم منذ زمن طويل « وراءه » وتحته . ان الفلسفة بالنسبة الى دراسة العالم الواقعي كالاستمناء بالنسبة الى الحب الجنسي . ان القديس سانشو

(آ) Pro aris et focis ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) Dottore Graziano ، بالايطالية في النص الاصلي .

الذي يظل متمسكا بحزم بعالم الافكار الخالصة بالرغم من انعدام الفكر عنده — وهو ما اشرنا اليه بكل صبر واشار هو اليه بكل تشديد — لا يستطيع بالطبع ان يخرج منه الا بواسطة مصادرة اخلاقية ، مصادرة «**انعـــدام الفكر**» (ص : ١٩٦ **مــن** « الكتاب ») . انه البورجوازي يفلت من التجارة بواسطة **الافلاس الفوضوي**(١٤٠) ، الامر الذي لا يجعل منه بروليتاريا بالطبع، بل بورجوازيا مفلسا لا يملك شروى نقير . انه لا يصبح رجلا من العالم ، بل فيلسوفا مفلسا بدون افكار .

ان صفات الله المنقولة عن فيورباخ الذي يجعل منها قوى واقعية تســـود البشر ، كهنة كبارا ، هي نفس الهولة التي يكتشف « شترنر » وجودهـــا والتي استبدلت بالعالم التجريبي . وانه لصحيح جدا ان « فرديته الخاصة » بكاملها لا تقوم الا على ما « حشر في رأسه » . واذا كان « شترنر » (انظر ايضا ص : ٦٣) يأخذ على فيورباخ انه لم يتوصل الى اية نتيجة لانه ، كما يقول شترنر ، يجعل من المسند مسندا اليه والعكس بالعكس ؛ فهو نفسه اعجز حتى درجة كبيرة من التوصل الى اي شيء ، [لانه] يقبل مغمض العينين بهذه المسندات الفيورباخيـــة ، المحولة الى مسندات اليها ، معتبرا اياها شخصيات تسود [العالم] ؛ يقبـل مغمض العينين بهذه الصيغ الفيورباخية عن العلاقات على انها علاقات فعلية ، لاصقا بها مسنـــد « المقدس » ، **محولا هذا المسند الى مسند اليه** ، « المقدس » ، اي صانعا بالضبط نفس الشيء الذي يأخذه على فيورباخ . والآن ، بعد ان يتخلص كليا على هذا القرار من المضمون الفعلي الذي كان موضوع البحث ، بمقايضته لقاء « المقدس » الذي يبقى بالطبع ازليا وثابتا ، فانه ينخرط في نضاله ، اي يكشف عن « نفوره » . ان فيورباخ يملك بعد الوعي « بأن المقصود بالنسبة اليه تدمير وهم ليس غير » — وهذا ما يأخذه عليه القديس ماكس (ص : ٧٧ من « الكتاب ») — بالرغم من ان فيورباخ يعلق بعد اهمية كبيرة جدا على النضال ضد هذا الوهم . وعند « شترنر » « رحل » هـــذا الوعي ايضا بصورة نهائية ، فهو يؤمن فعليا بسيطرة الافكار المجردة للايديولوجية في العالم الحالي ؛ وانه ليعتقد . في نضاله ضد « المسندات » ، ضد المفاهيـــم ، انه لا يهاجم وهما بعد الآن ، بل القوى التي تتحكم في العالم بصورة فعلية . ومن هنـا كانت طريقته في قلب جميع الاشياء رأسا على عقب ، ومن هنا كانت السذاجة الهائلة التي تجعله يأخذ جميع الاوهام المنافقة ، وجميع رياءات البورجوازية ، على انها نقد حقيقي . وفيما عدا ذلك ، فانه يتضح من مقال « شترنر » و « دميته » الخاصـــة ، « الكتاب » ، أن هذه « الدمية » ابعد ما تكون عن كونها « اللب الفعلي » « للبهرجان » ، وان هذه المقارنة الجميلة عرجاء تماما . ان « الكتاب » لا يحوي اي نوع من « اللب » ، سواء اكان « فعليا » أم غير « فعلي » ، وحتى الترهات المتوفرة في صفحاته التي تعد ٤٩١ صفحة تكاد لا تستحق حتى اسم « البهرجان » . — وعلى اية حال ، فاذا كان يجب ان نكتشف نوعا ما مـــن « اللب » فيه ، فهـــذا اللب هو اذن **البورجوازي الصغير الالماني** .

وعلى أي حال ، فان القديس ماكس في « الشرح الدفاعي » يشرنا بكل سذاجة عن أصول حقده على « المسندات » . انه يستشهد بالفقـــرة التالية **من جوهر المسيحية** (ص : ٣١) : « ان ذلك المرء » الذي لا تشكل **مسندات** الكائن الالهي ، أي الحب والحكمة والعدالة ، شيئا بالنسبة اليه هو وحده **الملحد الحقيقي** ؛ من دون ذلك المرء الذي **المسند اليه** لهذه المسندات هو وحده لا شيء بالنسبة اليه » ــ ومن ثم يهتف ظافرا : « **الا ينطبق هذا على شترنر ؟** » ــ «هنا حكمة» . ان القديس ماكس يجد في الفقرة الواردة اعلاه تنويها عن الكيفية التي يجب ان يتصرف المرء بها كي يذهب « **ابعد من الجميع** » . وانه ليصدق فيورباخ ، معتقدا ان ما قاله هــذا الاخير لتوه يكشف عن « ماهية » « **الملحد الحقيقي** » ، ويترك لفيورباخ ان يكلفـــه بهذه « **المهمة** » : ان يصبح «الملحد الحقيقي» . ان «الاوحد» هو «**الملحد الحقيقي**».

وانه « يعالج » الامور بصدد القديس برونو أو « النقد » بسذاجة اعظم منـه بصدد فيورباخ . ولسوف نرى بصورة تدريجية جميع الامور التي يسمح « للنقد » بأن يفرضها عليه ، وكيف يخضع نفسه تحت رقابته البوليسية ، وكيف يترك له ان يملي عليه أسلوبه في الحياة ، « دعوته » . ويكفي حاليا ان نذكر كنموذج عن ايمانه بالنقد انه يعامل في الصفحة ١٨٦ « النقد » و « الجمهور » عـلى انهمـا شخصان يتقاتلان و « يسعيان » الى التحرر من الانانية »، بينما في الصفحة١٨٧ «يأخذهما» كليهما « كما . . . يعتبران نفسيهما » .

ومع النضال ضد الليبرالية الانسية ينتهي النضال الطويل للعهـــد القديم ، حين كان الانسان مؤدبا للاوحد ! لقد اكتمل الزمان ، وهذا انجيل النعمـــة والغبطة تبشر به الانسانية الخاطئة .

. . . .

ان الصراع على « الانسان » هو تحقيق الكلمة ، كما هو مكتوب عند سرفانتس في الفصل الحادي والعشرين الذي يعالج « المغامرات النبيلة والثمن الغالي لخوذة مامبرينو » . ان صاحبنا سانشو ، الذي يقلد في كل شيء سيده السابق الذي أصبح خادمه حاليا ، « قد اقسم أن يستولي على خوذة مامبرينو » ــ الانسان . وبعدمـا بحث عبثا ، في « حملاته »(١) المختلفة ، عن الخوذة المرغوبة عند الاقدمين والمحدثين، والليبراليين والشيوعيين ، « وقع بصره على رجل يمتطي جوادا يحمل على راسه شيئا يتالق مثل الذهب » . وخاطب دون كيشوت ــ شيليغا كما يلي : اذا لم أكن مخطئا ، فان هناك امرءا يقترب منا ، يحمل على راسه تلك الخـــوذة التي تخص مامبرينو التي اقسمت بشأنها القسم الذي تعرفه » . ورد عليــه دون كيشوت ، الذي اكتسب في هذه الاثناء مزيدا من الحكمـــة : « احترس جيـــدا مما تقول ، يا صاحب السعادة ، واحترس اكثر ايضا مما تفعل » . « قل لي ، الا تستطيـع ان

---

(١) الكلمة الاصلية « Auszüge » المستخدمة في النص يمكن ان تعني رحلات ، وحملات ، كما يمكن ان تعني مقتطفات .

ترى ذلك الفارس القادم نحونا على جواد رمادي أرقش وعلى رأسه خوذة ذهبية؟» .
ويرد دون كيشوت : « كل ما أراه واتبينه رجل على حمار أغبر مثل حمارك وعلى رأسه شيء يلمع » . ويقول سانشو : « حسنا ، تلك هي خوذة مامبرينو » .

ويقترب منه في هذه الاثناء ، يخب خببا وئيدا ، الحلاق المقدس **برونو** على حماره ، النقد وعلى رأسه طست الحلاق . ويندفع القديس سانشو نحوه موجها اليه رمحه ، فيقفز القديس برونو عن حماره ، ويلقي بالطست من يده (ولقد شاهدناه بالفعل يظهر بدونه هنا ، في المجمع) وينطلق عبر الحقول ، « ذلك انه هو النقد نفسه » . ويلتقط القديس سانشو بضربة عظيمة خوذة مامبرينو ، وحين يشير دون كيشوت الى انها تشبه طست حلاق كل الشبه يرد عليه قائلا : « ان هذه الخوذة الشهيرة ، المسحورة ، التي أصبحت « شبحية » ، قد وقعت من دون ريب بين يدي رجل عاجز عن تقدير قيمتها ، وهكذا فقد صهر نصفها وطرق النصف الآخر بطريقة اشبهت معها ، كما تقول ، طست الحلاق ؛ وعلى اية حال ، فكيفما ظهرت في نظر العين المبتذلة ، فذلك أمر لا أبالي به ما دمت اعرف قيمتها » .

« ان المجد الثاني ، الملكية الثانية ، قد اكتسبت الآن ! » .

« والآن ، وقد استولى على خوذته ، « الانسان » ، فانه يضع نفسه في مواجهته ، يتصرف حياله كما يتصرف حيال « ألد اعدائه » ، ويعلن بكل صراحة (وسوف نرى فيما بعد السبب في ذلك) أنه هو (القديس سانشو) ليس «بالانسان» بل « اللا انسان ، اللا انساني » . وفي قناع هذا « اللا انساني » يتسلق سييرا مورينا(١٤١) كيما يتهيأ بأعمال التكفير من اجل اشراق العهد الجديد . وهناك يجرد نفسه من ثيابه ليصبح « عاريا تماما » (ص : ١٨٤) كيما يتوصل الى فرديته الخاصة ويتخطى ما يفعله سلفه في الفصل الخامس والعشرين من سرفانتس: « واما نزع بنطاله على وجه السرعة ، فقد ظل نصف عار ، في سرواله . ومن ثم ، دون مزيد من التفكير ، قفز في الهواء مرتين مثل عنزة ، جاعلا رأسه في الاسفل وقدميه في الاعلى، مظهرا بذلك اشياء دفعت حامل درعه الامين ان يدير حماره روسينانته جانبا ، بحيث لا يرى تلك الاشياء » . ان « اللا انساني » قد تجاوز نموذجه الدنيوي حتى درجة بعيدة . انه « **يدير بحزم ظهره لنفسه** وبذلك يستدير ايضا عن الناقد المزعج » ، و « يتركه جانبا » . ومن ثم يدخل ((**اللا انساني**)) في جدال مع النقد الذي « ترك جانبا » ؛ انه « يحتقر نفسه » ، و « يتصور نفسه بالمقارنة مع الغير ، و « يأمر الله » ، و « يبحث عن ذاته الفضلى خارج ذاته » ، ويكفر عن ذنبه لانه لم يصر الاوحد بعد ، وينادي بنفسه الاوحد ، « الاناني **والاوحد** » ــ على الرغم من انه لم تكن به حاجة على وجه التقريب الى تقرير ذلك بعدما أدار هو نفسه بكل حزم ظهره **لنفسه** . وان هذه المآثر جميعا قد حققتها « اللا انساني » بجهوده الخاصة : انظر بليستر Geschichte der Teutschen) [**تاريخ الالمان**] ، وهذا هو الآن على حماره ، نقيا وظافرا ، يدخل راكبا الى مملكة الاوحد .

نهاية العهد القديم

العهد الجديد : « الانا »

١ ـ اقتصاد العهد الجديد

بينما كان موضوع تهذيبنا في العهد القديم المنطق « الاوحد » في اطار **الماضي**، فاننا نواجه الآن **الحاضر** في اطار المنطق « الاوحد » . ولقد القينا سابقا ما يكفي من الضوء على « الاوحد » في « انكساراته » المتعددة السابقة للطوفان ـ بصفته رجلا ، وقوزاقيا ، ومسيحيا كاملا ؛ وحقيقة الليبرالية الانسية ؛ والوحدة السلبية للواقعية والمثالية ، الخ ، الخ . وان « الانا » نفسها تنهار مع انهيار انشائها التاريخي . ان هذه « الانا » ، وهي الحد الاخير للانشـــاء التاريخي ، ليست انا « جسدية » ، مولودة من جسد رجل وامراة ، وفي غنى عن اي انشاء من اجل وجودها ؛ انها « انا » مولودة روحيا من مقولتين : « المثالية » و « الواقعيــة » ، ولا تملك ســوى وجود تصوري خالص .

ان العهد الجديد ، الذي يضمحل سلفا مع العهد القديم باعتباره مقدمة له ، يبرهن بصورة حرفية على قدر مساو من الحكمة في اقتصاده ، يعني على الاقتصاد نفسه مع « تحولات متنوعة » ، كما يتضح من اللائحة التالية :

١ ـ **الفردية الخاصة** ـ الاقدمون ، الطفل ، الزنجي ، الخ ، **في حقيقتهم** ؛ اي الخروج من « عالم الاشياء » في سبيل التوصل الى حدس « خاص » والى تملـــك « خاص » لهذا العالم . وانه ليترتب على ذلك : عند الاقدمين الانفصال عن العالم ، وعند المحدثين الانفصال عن الروح ؛ وعند الليبراليين الانفصـــال عن الشخصية ؛ وعند الشيوعيين الانفصال عن الملكية ، وعند الليبراليين الانسيين الانفصال عن الله ؛ وباختصار فان ثمة هدفا وحيدا : مقولة الانفصال (الحرية) . ان انـــكار مقولة **الانفصال هي الفردية الخاصة** التي من المؤكد انها لا تملك مضمونا آخر سوى هـــذا الانفصال . ان الفردية الخاصة هي الصفة الخاصة لجميع صفات فـــرد شترنر ، الحاصلة بواسطة انشاء فلسفي مجدد .

٢ ـ **المالك** ـ وبهذه الصفة تغلغل شترنر ما وراء **لا حقيقية** عالم الاشياء وعالم الـــروح ؛ ومـــن هنـــا المحدثون ، طـــور المسيحيـــة في اطار التطور المنطقـــي : **المراهق** ، الشاب . ـ وكما ان المحدثين ينقسمون حسب تحديدهم الى ثلاثة انواع من الاحرار ، كذلك ينقسم المالك الى ثلاثة تحديدات جديدة :

٢ ـ قوتي ، المقابلة لليبرالية السياسية ، حيث تبين **حقيقة الحق** ، وحيث

الحق ، قوة « الانســان » ، ينحل في القوة بصفتها حق « الانا » . الصراع ضـــد **الدولة من حيث هي دولة .**

ب ــ **تعاملي** : المقابل للشيوعية ، حيث تبين حقيقة المجتمع ، وحيث المجتمع بصفته متعاملا وسيطه « الانســان » (في اشكاله الخاصـــة بالمجتمـــع الاصلاحي والعائلة والدولة والمجتمع المدني ، الخ) ينحل في تعامل « الانا » .

جـ ــ **متعتي الذاتية** ، المقابلة **للانسية الليبرالية** ، النقد ، حيث تبين **حقيقـــة النقد** ، استهلاك الوعي الذاتي المطلق وانحلاله وحقيقته ، من حيث هي استهـــلاك ذاتي ، وحيث يتحول النقد ، على اعتبـاره انحلالا في مصلحة الانســـان ، الى الانحلال في مصلحة « الانا » .

ان خاصية الافراد قد انحلت ، كما رأينـــا ، في المقولة العموميـــة للفردية الخاصة ، التي كانت انكار التجرد ، انكار الحرية عامة . وبالتالي فان وصفا لصفات الفرد النوعية لا يمكن ، مرة اخرى ، ان يستقيم الا في انكار هـــذه « الحرية » في « انكـــاراتها » الثلاثة ؛ ان كلا من هذه الحريات السالبة الثلاث يتحول الآن بفعـــل انكارها الى صفة ايجابية . ومن الواضح انه كما اعتبر سلفا التجرد البسيط مـــن عالم الاشياء وعالم الافكار ، في العهد القديم ، على أنه تملك لكلي هذين العالمين؛ كذلك من المفروغ منه هنا أيضا ان هذه الفردية الخاصة أو تلك الاشياء والافكار تمثـــل بلورها على انها تجرد كامل .

ان «الانا» مع ما تملكه ، عالمها ، المستقيم في الصفات «المشار اليها » توا ، هي **مالك** . ولما كانت تستمتع بذاتها وتلتهم ذاتها ، فهي « الانا » مرفوعة الى القـــوة الثانية ، مالك المالك الذي تتجرد منه بقدر ما تنتسب اليه : وبنتيجـــة ذلك فهي « سلبية مطلقة » في تحديدها المزدوج على انها لا مبالاة ، لا اهتمام ، وعلامة سالبة بنفسهـا : مالك . ان تملكها للعالم وتجردها من العالم يتحولان الآن الى هذه العلامة السالبة للمالك بنفسه ، الى هذا الانحلال الذاتي وهذا التملك الذاتي . ان الانا ، المحددة على هذا القرار ، هي ــ

٣ ــ **الاوحد** الذي لا يملك اذن ، هو الآخر ، مضمونا غير مضمون المالك زائدا التحديد الفلسفي « للعلاقة السالبة بنفسـه » . ان جاك العميق يتظاهر بانه لا يملك ما يقوله عن هذا الاوحد ، لانه فرد جسدي لا يمكن انشاؤه بصورة تجريدية . بيد ان المسألة هنا مثلها في حالة فكرة هيغل المطلقة في ختام **المنطق** او الشخصية المطلقة في ختام **الموسوعة** ، اللتين لم يكن ثمـة ما يقال عنهما كذلك ، لان كـل ما يمكن ان يقال عن مثل هذه الشخصيات المنشأة متضمـن بصـــورة مسبقة في انشائهمـا .

ويعرف هيغل هذا الامر جيدا ولا يضايقه الاعتراف به ؛ في حين أن شترنر يصر بكل مراءاة على ان « أوحده » شيء آخر غير الاوحد المنشأ بصـــورة تجريدية ، شيء لا يمكن التعبير عنه ، يعني فردا من لحم ودم . وان هذا المظهر المنافق يتلاشى اذا ما قلب الامر ، اذا حدد الاوحـد على انه مالك ، وقيل عن المالك انـه يملك المقولة العمومية للفردية الخاصة على انها تحديده العمومي . ولا يستنفد هذا « كل ما يمكن ان يقال » عن الاوحد فحسب ، بل كذلك « ماهيته » في حقيقة الامر ـ ناقصا فكرة جاك المغفل عنه .

« ايه ، يا لها من ثروة عميقة من الحكمة ومعرفـة الاوحد على حد سواء ! ما اصعب غور أفكاره وما أشد غموض طرقه ! » .

« تلك ادنى طرقه ، وهمس خفيف نسمعه من كلامه ! » (**سفر أيوب** ٢٦ ، ١٤) .

٢ ـ ظواهرية الاناني المتفق مع نفسه

او نظرية التبرير

كما رأينا من قبل في « اقتصاد العهد القديم » وفيما بعد ، يجب الا نخلط في حال من الاحوال بين الاناني الحقيقي للقديس سانشو ، الاناني المتفق مع نفسه ، وبين الاناني اليومي المبتذل، «**الاناني بالمعنى العادي**». ان هذا الاخير (الذي هو أسير عالم الاشياء ، الطفل ، الزنجي ، القديم ، الخ) ، والاناني المتفاني (الذي هو أسير عالم الافكار ، المراهق ، المغولي ، الحديث ، الخ) ليسا على النقيض من ذلك سوى مقدمة له . ومهما يكن من أمر ، فانه من طبيعة أسرار الاوحد ان هذا التعارض والوحـدة السالبة التي تترتب عليه ـ « **الاناني المتفق مع نفسه** » ـ لا يمكن ان يؤخذ بعيـن الاعتبار الا هنا ، في العهد الجديـد .

وبما أن القديس ماكس ينوي أن يقدم لنا « الاناني الحقيقي » على انه شيء جديد كل الجدة ، على انه مآل كل التاريخ السابق ، فلا بد له ، من جهة واحدة ، أن يثبت للمتفانين ، رسل **التفاني** Dévoûment ، انهم انانيـون رغمـا عنهم ، ومن جهة ثانية ، للانانيين بالمعنى العـادي انهم يملكون روح التفاني ، أنهم ليسوا انانيين حقيقيين ، انانيين مقدسين ـ فلنبـدأ بالاولين ، اولئـك الذيـن يملكون روح التفـاني .

ولقد رأينا من قبل مرات لا حصر لها أن كل امرىء في عالم جاك المغفل مشغوف بالمقدس . « وعلى اية حال فان ثمة فارقا » بين أن يكون « المرء مثقفا أو أميا » .

ان المثقفين المعنيين بالفكر الخالص يظهرون هنا على انهم « المشغوفون » **بالمقدس على الوجه الاكمل**(١) . وانهم ليشكلون في الممارسة « اولئك الذين يملكون روح التفاني » .

«من هو المتفاني اذن؟ بالتمام»(!) «أليس كذلك»(!!) «من دون ريب»(!!!)
« هو ذلك الذي يضحي بكل شيء آخر في سبيل شيء واحد، هدف وحيد، ارادة وحيدة ، هوى وحيد ... ان هوى يتحكم فيه ، وهو يضحي من اجله بجميع الاهواء الاخرى . ولعل هؤلاء المتفانين ليسوا انانيين لا بما انهم لا يملكون سوى هوى وحيد يتحكم فيهم ، فهم معنيون باشباع رغبة وحيدة فقط ، لكنهم يسعون اليها لهذا السبب بمزيد من الحمية . ان جميع اعمالهم وافعالهم انانية ، لكنها **انانية وحيدة الجانب ، مغلقة ، ضيقة ؛** انها مس (ص : ٩٩) .

وبالتالي ، وفقا للقديس سانشو ، فانهم **لا يملكون** الا هوى **وحيدا** يتحكم فيهم ؛ ايجب عليهم أن يعنوا أيضا بالاهواء التي لا **يملكونها هم** ، بل **الآخرون** ، كيما يرتفعون الى انانية جامعة ، متفتحة ، غير مقيدة ، كيما يستجيبون لهذا المقياس **الغريب** للانانية « المقدسة » ؟

وبالمناسبة ، يورد في هذه الفقرة ايضا « الشحيح » و « الفاسق » (على الارجح لان شترنر يحسب انه يطلب « اللذة » لذاتها ، اللذة المقدسة ، لا اللذة الفعلية من مختلف الانواع) ، وكذلك « روبسبيير ، على سبيل المثال ، وسان جوست ، وقس على ذلك » (ص : ١٠٠) على انهم امثلة عن « الانانيين المشغوفين الذين يملكون روح التفاني » . « من وجهة نظر اخلاقية معينة يجري الجدال » (يعني ان صاحبنا المقدس « الاناني المتفق مع نفسه » يجادل من وجهة نظره الخاصة ، في خلاف بالغ مع الاشياء الاخرى التي يقولها) « على وجه التقريب كما يلي » :

« ولكن اذا ضحيت **انا** بالاهواء الاخرى من اجل هوى واحد ، فانني بعد لا اضحي **بنفسي** من جراء ذلك لهذا الهوى ، ولا اضحي بأي شيء اكون **حقا انا** نفسي بفضله » (ص : ٣٨٦) .

ان القديس ماكس مكره بفعل هاتين الموضوعتين « المتخالفتين » على اجراء هذا التمييز « التافه » : ان في استطاعة المرء تماما ان يضحي بستة اهواء « على سبيل المثال » ، او بسبعة ، « الخ » ، من اجل هوى آخر وحيد دون ان يكف عن كونه « حقا هو نفسه » ، لكن لا عشرة اهواء او نيفا في حال من الاحوال . ومن المؤكد انه لا روبسبيير ولا سان جوست كان « **حقا هو نفسه** » ، كما ان أيا منهما لم يكن

---

(١) par excellence ، بالفرنسية في النص الاصلي .

حقا « الاتسان » ، بل كان حقا روبسبيير وسان جوست ، ذينك الفردين الاوحدين ، اللذين لا مثيل لهما .

ان الخديعة التي تقوم في البرهان لأولئك « المتفانين » على انهم مجرد انانيين حيلة قديمة استغلها من قبل على نطاق واسع هيلفيتيوس وبنتام . ان اصالة القديس سانشو تستقيم في تحويل « الانانيين بالمعنى العادي » ، البورجوازيين ، الى غير انانيين . وعلى اية حال . فان هيلفيتيوس وبنتام يبرهنان للبورجوازيين على انهم يسيئون الى انفسهم في الممارسة من جراء ضيق تفكيرهم ؛ لكن حيلة القديس ماكس « الخاصة » تستقيم في البرهان على انهم لا يقابلون « المثل الاعلى » ، « المفهوم » ، « الماهية » ، « الدعوة » ، الخ ، الخاصة بالاناني ؛ وان موقفهم حيال انفسهم ليس موقف الانكار المطلق . وهنا ايضا لا يخطر في باله الا بورجوازيه الصغير الالماني . ولنشر بالمناسبة الى انه بينما يمثل « الشحيح » في الصفحة ٩٩ في عداد اولئك « الذين يملكون روح التفاني » ؛ فان قديسنا يحشر في الصفحة ٧٨ « الجشع » بين « الانانيين بالمعنى العادي » ، بين « الدنسين ، غير المقدسين » .

ان هذه الطبقة الثانية من الانانيين السابقين تحدد في الصفحة ٩٩ كما يلي :

« ان هؤلاء الناس » (البورجوازيين) « لا يملكون اذن روح التفاني » ، وهم مجردون عن الالهام ، وعن المثل الاعلى ، وعن المنطق ، وعن الحماسة ؛ انهم **انانيون بالمعنى العادي** ، اصحاب مصلحة ، لايفكرون الا بمصالحهم الخاصة ، مقتصدون ، ماكرون ، الخ » .

وبما ان « الكتاب » لا يتبع خطا صارما ، فقد سنحت لنا الفرصة من قبل ، بصدد « الهاجس » و « الليبرالية السياسية » ، كي نرى كيف ينجز شترنر خدعة تحويل البورجوازيين الى غير انانيين ، وذلك بصورة رئيسية من جراء جهله العظيم بالناس الواقعيين وبالشروط الواقعية . وان هذا الجهل نفسه يخدمه هنا كرافعة .

« ان الدماغ الصلب لرجل العالم يعترض على هذا » (اي وهم شترنر عن الغيرية) ، « ولكنه لم يكن له بد خلال هذا الصراع المستمر منذ آلاف السنين ان يسلم على الاقل بحيث يحني رقبته العنيدة ويعبد قوى اعلى » (ص : ١٠٤) . ان الانانيين بالمعنى العادي « يتصرفون بصورة نصف اكليريكية ونصف دنيوية ، فهم يخدمون الله ومامون على حد سواء » (ص : ١٠٥) .

ونعلم في الصفحة ٧٨ : « ان مامون السماء واله الارض يتطلبان على وجه الدقة ذات الدرجة من انكار الذات » ، وبذلك فانه من المحال ان تفهم كيف يمكن مجابهة

انكار الذات حيال مامون بانكار الذات حيـال الله بوصفهما انهمـا « دنيويــان » و « اكليريكيان » .

وفي الصفحة [١٠٥ | ١٠٦] ، يسأل جاك المغفل نفسه :

« كيف يحدث اذن ان انانية اولئك الذين يؤكدون مصلحتهم الشخصية في جميع الاوقات يستسلمون مع ذلك بصورة دائمة لمصلحة اكليريكية او تربوية ، اي مثالية ؟ » .

(هنا ، بالمناسبة ، يجب علينا ان « نشير » الى ان البورجوازيين في هذه الفقرة يوصفون بممثلي المصالح **الشخصية**) . والجواب هو :

« ان شخصيتهم تتراءى لهم ضئيلة جدا ، تافهة حتى درجة بالغة ـ كما هي في واقع الامر ـ كيما تدعي الحق في كل شيء وتكون قادرة على فرض نفسها كليا . وان دلالة اكيدة على ذلك هي حقيقة كونهم منقسمين الى شخصين ، شخص ازلي وشخص زمني ، فهم في ايام الاحد معنيون بالأزلي وفي الايام العادية معنيون بالزمني . انهم يحملون الكاهن في باطنهم ، ولذلك فهم لا يستطيعون منه خلاصا قط » .

وينتاب سانشو بعض الشكوك هنا ، انه يسأل في قلق ما اذا كان « الشيء نفسه يصح » بالنسبة للفردية الخاصة ، للانانية بمعنى الكلمة فوق العادي .

لسوف نرى ان هذا القلق لا يفتقر الى الاسباب الموجبة . فقبل أن يصيح الديك مرتين . سيكون القديس يعقوب (جاك المغفل) قد ((أنكر)) نفسه ثلاث مرات .

انه يكتشف ـ وهذاما يثير فيه اعظم الاستياء ـ ان الجانبين البارزين في التاريخ ، مصلحة الافراد الخاصة وما يسمى المصلحة العامة ، يترافقان بصورة دائمة . وكما هي العادة ، فانه يكتشف ذلك في شكل كاذب ، في شكله المقدس ، في منظور المصالح المثالية ، منظور المقدس والوهم . وانه ليسأل كيف يحدث أن الانانيين العاديين ، ممثلي المصالح الشخصية ، يرضون في الوقت ذاته بسيطرة المصالح العامة ، سيطرة معلمي المدارس ، وبأن يكونوا تحت حكم التراتب ؟ وانه ليرد على ذلك بأن البورجوازيين ، الخ ، « يتراءون لانفسهم ضئيلين جدا » ، ويعتبر ان من « الدلائل الاكيدة » على ذلك سلوكهم الديني ، انقسامهم الى شخصين ، زمني وأزلي ، يعني انه يفسر سلوكهم الديني بسلوكهم الديني ، بعد أن يحول بادىء الامر الصراع بين المصالح الشخصية والعامة الى صورة مرآتية للصراع ، الى انعكاس بسيط في اطار التخيل الديني .

اما بشأن سيطرة المثل الاعلى ، فانظر اعلاه في قسم التراتب .

واذا ترجم سؤال سانشو من شكله الصوفي الى اللغة اليومية ، فانه « يعطينا اذن » :

كيف يحدث أن المصالح الشخصية تتحول على الدوام ، بالرغم من ارادة الافراد ، الى مصالح طبقية ، الى مصالح مشتركة تكتسب وجودا مستقلا حيال الاشخاص الفرادى ، وتتخذ في مظهرها المستقل شكل المصالح **العامة** ؟ كيف يحدث انها تدخل ، بصفتها هذه ، في تناقض مع الافراد الفعليين ، وهي في هذا التناقض الذي تحدد به على انها مصالح **عامة** يمكن ان تتخذ بالنسبة الى الوعي شكل مصالح **مثالية** ، بل دينية ومقدسة ؟ كيف يحدث أن سلوك الفرد الشخصي ، في اطار هذه العملية حيث تكتسب المصالح الخاصة وجودا مستقلا بتحولها الى مصالح طبقية ، لا بد ان يجتاز التحول والضياع ، وان يوجد في الوقت ذاته خارج الفرد على انه قوة مستقلة عنه ، يخلقها(١٤٢) التعامل بين البشر ؟ كيف يحدث ان يتحول هذا السلوك الى علاقات اجتماعية ، الى مجموعة من القوى التي تحدد الفرد وتخضعه ، وتتخذ في مخيلته مظهر قوى « مقدسة » ؟ لو أن سانشو فهم بعض الفهم الحقيقة التالية - الا وهي انه في اطار بعض **أنماط الانتاج** المستقلة بصورة طبيعية عن ارادة البشر ، تتقدم قوى عملية غريبة ، مستقلة لا عن الافراد المنفصلين فحسب ، بل مستقلة عن كليتهم ايضا ، لتعلو على البشر - فلقد كان في مقدوره اذن أن يكون لا مباليا تماما بشأن ما اذا كانت هذه الحقيقة تمثل في شكل ديني في تصور البشر او تشوه في مخيلة الاناني ، الذي تعلو في تصوره جميع الاشياء عليه ، فيستقي منها الوهم بان ليس ثمة شيء يعلو عليه . وعندئذ كان سانشو يهبط من مملكة التأمل الى مملكة الواقع ، وينتقل مما يتوهم البشر انه ماهيتهم الى ماهيتهم حقا وفعلا ، مما يخطر في فكرهم الى ما يفعلونه فعليا وما لا بد لهم ان يفعلوه في ظروف معينة . ولقد كان يفهم اذن ان ما يبدو في نظره نتاجا **للفكر** انما هو نتاج **للحياة** . وعندئذ فلن ينتهي به الامر الى العبث الجدير به ـ تفسير الانقسام بين المصالح الشخصية والعامة بحقيقة ان البشر يتصورون هذا الانقسام بطريقة دينية **ايضا ويبدون** لانفسهم بهذه الطريقة او تلك ، وهو ما لا يشكل الا اسلوبا آخر للقول « يصنعون هذا التصور أو ذاك » .

وعلى اية حال ، فحتى في الشكل المبتذل البورجوازي الصغير الالماني الذي يدرك فيه سانشو التناقض بين المصالح الشخصية والمصلحة العامة كان لا بد أن يتحقق من ان الافراد قد انطلقوا على الدوام من انفسهم ، وما كان في وسعهم ان يفعلوا غير ذلك ، وبالتالي ان كلا المظهرين اللذين يقررهما وجهان لتطور الافراد الشخصي ناجمان على حد سواء عن ذات الشروط التجريبية للحياة ، وكلاهما مجرد تعبيرين مختلفين عن **ذات** تطور البشر الشخصي ، وبالتالي فان التناقض بينهما

تناقض ظاهري ليس غير . واما بخصوص المركز الذي يؤول الى الفرد بفعل ظروف تطوره الخاصة وبفعل انقسام العمل، ما اذا كان يجسد بالاحرى هذا المظهر او ذاك من التناقض، وما اذا كان يتخذ ملامح الاناني بالاحرى من ملامح رجل التفاني — فقد كانت تلك مسألة ثانوية تماما ما كان يمكن ان تكتسب اية اهمية على الاطلاق الا اذا طرحت بالنسبة الى افراد معينين في اطار تاريخي معين . والا فان هذه المسألة لا يمكن ان تؤدي الا الى عبارات جوفاء ، الى كلام تهذيبي معسول. بيد ان سانشو العقائدي يقع في الخطل هنا ولا يجد مخرجا آخر غير المناداة بأن سانشو بانزا ودون كيشوت قد خلقا على هذا الغرار ، وان امثال سانشو يرضون ان تحشى رؤوسهم بمختلف انواع الهراء من قبل امثال دون كيشوت ؛ انه يتناول ، بصفته عقائديا صالحا ، مظهرا واحدا يتصوره على طريقة معلم المدرسة ، ويعلن انه يخص الافراد من حيث هم افراد، ويعبر عن نفوره من المظهر الآخر . وعندئذ فانه لا يرى في هذا المظهر الآخر ، باعتباره عقائديا صالحا، الا مجرد **حالة ذهنية** ، **تفان** ، او ايضا مجرد ((**مبدأ**)) ، لا علاقة تنشأ بالضرورة عن جماع النمط الطبيعي السابق لحياة الافراد . وبالتالي فليس على المرء الا ان «يخرج هذا المبدأ من راسه » ، بالرغم من انه يخلق ، وفقا لايديولوجية سانشو ، مختلف انواع الاشياء المادية . وهكذا على سبيل المثال ، في الصفحة ١٨٠ ، فان « مبدأ الحياة او المبدأ الاجتماعي » قد « خلق » ... « الحياة الاجتماعية ، والعلاقات الانسانية ، والتضامن ، وقس على ذلك » . انه من الافضل ان تقول على العكس من ذلك : ان الحياة هي التي خلقت المبدأ .

ان **الشيوعية** عصية على فهم قديسنا بكل بساطة لان الشيوعيين لا يقيمون الانانية ضد التفاني او التفاني ضد الانانية ، كما انهم لا يعبرون عن هذا التناقض نظريا سواء في شكله العاطفي او في شكله الايديولوجي الطنان ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، اذ هم يبينون اساسه المادي ، بحيث يتلاشى من تلقاء نفسه . ان الشيوعيين لا يبشرون **بالاخلاق** في حال من الاحوال ، وهي ما يبشر شترنر بها على نطاق واسع جدا . انهم لا يطرحون على البشر المطلب الاخلاقي : احبوا بعضكم بعضا ، لا تكونوا انانيين ، الخ ؛ وعلى النقيض من ذلك ، فهم يدركون جيدا ان الانانية ، مثلها مثل التفاني بالضبط ، **هي** في ظروف معينة شكل ضروري لتأكيد الافراد الذاتي . وهكذا فان الشيوعيين لا يريدون في حال من الاحوال، كما يعتقد القديس ماكس، وكما يردد صاحبه المخلص الدكتور غرازيانو (ارنولد روج) بعده (ولذا يسميه القديس ماكس «ذهنا سياسيا وماكرا بصورة فائقة » ، **ويغان** ، ص : ١٩٢) ، ان يلغوا « الفرد الخاص » في مصلحة الانسان التفاني ، « العام » . ذلك اختلاق للمخيلة كان في مقدور كليهما ان يبحثا من قبل عن الاضواء الضرورية عنه في **الحوليات الفرنسية الالمانية** . ان المنظرين الشيوعيين ، الوحيدين الذين يملكون وقتا يكرسونه لدراسة التاريخ ، يتميزون بالضبط لانهم وحدهم قد **اكتشفوا** كيف ان الافراد ، بوصفهم « بشرا

خاصين » ، قد كانوا عبر التاريخ بأسره في أصل « المصلحة العامة » . وانهم ليعرفون ان هذا التناقض ليس سوى تناقض **ظاهري** لان طرفا واحدا منه ، الطرف المسمى « عاما » ، ينتج باستمرار من قبل الطرف الآخر ، المصلحة الخاصة ، ولا يعارض هذه المصلحة الاخيرة في حال من الاحوال على انه قوة مستقلة ذات تاريخ مستقل — بحيث ان هذا التناقض يتلاشى ويتولد في الممارسة بصورة متصلة . وهكذا فليس المقصود « الوحدة السالبة » الهيغلية لطرفي التناقض ، بل التلاشي الناشيء عن شروط مادية ، عن نمط الحياة السابق للافراد ، المشروط ماديا ، وهو تلاش يؤدي الى زوال هذا التناقض وتجاوزه في وقت واحد .

وهكذا نرى كيف ان « الاناني المتفق مع نفسه » ، بوصفه معارضا « للاناني بالمعنى العادي » و « للاناني المتفاني » ، يقوم منذ البداية على وهم يتناول هذين النمطين معا من الانانيين ويتناول العلاقات الواقعية للناس الواقعيين في الوقت ذاته . ان ممثل المصالح الشخصية ليس « انانيا بالمعنى العادي » الا بسبب تعارضه الضروري مع المصلحة المشتركة التي أصبحت مستقلة والتي اتخذت في اطار نمط الانتاج والمبادلة السابق والحالي شكل المصلحة العامة ، ومثلت في المخيلة وفرضت نفسها في شكل مصلحة مثالية . ان ممثل المصلحة المشتركة ليس « متفانيا » الا من جراء تعارضه مع المصلحة الشخصية ، المحددة من حيث هي مصلحة خاصة ، ومن جراء تحديد المصلحة المشتركة على انها مصلحة عامة ومثالية .

ان كلا « الاناني المتفاني » و « الاناني بالمعنى العادي » يتطابقان في التحليل الاخير في **انكار الذات** .

> ص : ٧٨ : « وهكذا فان انكار الذات مشترك بين كلي القديس وغير القديس ، والطاهر والنجس : فالنجس **ينكر** جميع المشاعر الرفيعة ، وكل حياء ، وحتى الخجل الطبيعي ، ولا يتبع الا الاهواء التي تتحكم فيه . ان الطاهر ينكر علاقته الطبيعية بالعالم . . . ان البخيل ينكر ، بدافع من التعطش الى المال ، جميع حوافز الوجدان ، وكل احساس بالشرف ، وكل رقة في القلب وشفقة ؛ انه اعمى عن جميع الاعتبارات ، وهواه يسوقه قدما . ويتصرف القديس بصورة مماثلة ؛ انه يجعل من نفسه اضحوكة في نظر العالم ، وهو « قاسي الفؤاد » و « عدالته حازمة » لان مطامحه تجرفه » .

ان « البخيل » ، الذي يظهر هنا في سيماء الاناني النجس ، غير القديس ، وبالتالي الاناني بالمعنى العادي ، ليس اكثر من صورة تصادف كثيرا في الروايات

وكتب المطالعة الاخلاقية للاطفال ، وبالمقابل فهي صورة لا طبيعية تماما في الواقع ، ولا يمكن في حال من الاحوال ان تجسد البورجوازيين البخلاء . ان هؤلاء الاخيرين ، على العكس ، لا حاجة بهم الى انكار « حوافز الوجدان » و « الاحساس بالشرف » الخ ، أو ان يقتصروا على هوى البخل وحده . ان بخلهم يترافق ، على النقيض من ذلك ، بسلسلة من الاهواء الاخرى - السياسية وغيرها التي لا يتخلى البورجوازيون في حال من الاحوال عن ارضائها . ودون ان نمضي الى اعمق من ذلك في هذا الموضوع ، فلنلتفت في الحال الى « الانكار الذاتي » لشترنر .

ان القديس ماكس يستبدل هنا الذات التي تنكر ذاتها بذات اخرى لا وجود لها الا في مخيلته وحدها . انه يجعل « النجس » يضحي بصفات عامة مثل « المشاعر الرفيعة » و « الخجل » و « الحياء » و « الاحساس بالشرف » ، الخ ، ولا يسأل البتة ما اذا كان النجس يملك هذه الصفات فعليا . لكأنه يفترض بالضرورة في « النجس » أن يمتلك بالضرورة جميع هذه الصفات ! لكن حتى اذا كان « النجس » يملكها جميعا ، فان التضحية بهذه الصفات لن تكون مع ذلك انكارا للذات ؛ لكنها تقرر هذه الحقيقة فقط - المسوغة حتى في اطار اخلاق « متفقة مع ذاتها » - الا وهي ان أهواء متعددة يضحي بها على مذبح هوى واحد . واخيرا ، وفقا لهذه النظرية ، فان كل ما يفعله القديس سانشو او لا يفعله هو « انكار الذات » . وليفعل ذلك بهذه الطريقة أو تلك [...] ★

★ [ثمة فجوة هنا . ان صفحة كبيرة قد شطبت وأفسدتها الفئران حتى درجة كبيرة ، تتضمن ما يلي : [... انه أناني ، انكاره الذاتي الخاص . اذا بحث عن مصلحة ، فانه ينكر اللامبالاة حيال هذه المصلحة ؛ واذا عمل شيئا ، فانه ينكر حقيقة انه لا يفعل شيئا . لا شيء أسهل [...] على سانشو من أن يبرهن « الاناني بالمعنى العادي » - حجر العثرة الدائم بالنسبة اليه - انه لا يكف عن انكار ذاته ، لانه ينكر ذاتيا عكس ما يفعله ولا ينكر قط مصلحته الفعلية .

وفي اتفاق مع نظرية الانكار الذاتي هذه يستطيع سانشو ان يهتف في الصفحة ٨٠ : « لعل النزاهة غير واقعية ولا وجود لها في اي مكان ؟ على النقيض من ذلك ، فليس ما هو أكثر شيوعا منها ! »

اننا في واقع الامر سعداء جدا [بشأن « النزاهة »] لوجدان [البورجوازي] الصغير الالماني ... وانه ليعطي في الحال مثلا جيدا من هذه النزاهة : [الاستشهاد بشخص يدعى فرانك ، مؤسس دار للايتام - [أو كوتيل ، القديس بونيفاس ، روبسبيير ، تيودور كورنر ...]

وعلى الرغم ★ من أن القديس ماكس يقول الآن في الصفحة ٤٢٠ :

لم تكتب على بوابة [عصرنا] الكلمات التالية ... « اعرف نفسك » ، [لكن] « انتفع بقدراتك » (verwerte Dich) ؛

(ان صاحبنا معلم المدرسة يحول هنا مرة اخرى حقيقة معطاة : كل امرىء ينتفع بقدراته ، الى الزام اخلاقي بذلك) . ومع ذلك ، فان « الحكمة الابولينية [الشهيرة] تخاطب « الاناني بالمعنى العادي » وليس « الاناني المتفاني » كما كانت الحال حتى الوقت الراهن .

« **اعرف نفسك** اذن . أدرك ماهيتك فعليا وتخل عن محاولتك الغبية لان تكون شيئا مختلفا عما انت عليه ! » .

[ذلك] :

« **ان هذا يؤدي** الى ظاهرة الانانية **المخدوعة** ، التي لا أرضي فيها نفسي ، بل احدى رغباتي فقط ، مثلا التعطش الى الغبطة . ان جميع أفعالكم أنانية مكتومة ، مقنعة ... **انانية غير واعية ؛ ولهذا السبب بالذات** لا انانية ، بل عبودية ، خضوع ، انكار للذات . **أنتم انانيون وفي الوقت ذاته غير أنانيين ، ذلك انكم أنكرتم الانانية** » (ص : ٢١٧) .

اوكونيل [...] ، كل [طفل] في بريطانيا يعرف هذا . في ألمانيا وحدها ، وعلى الاخص في برلين ، لا يزال من الممكن تخيل أن اوكونيل « منزه » . أوكونيل ، الذي « يعمل بلا كلل » كي يؤمن اولاده غير الشرعيين ذكي يكثر ثروته ، والذي لم يبدل عنه الربح كمحام (١٠٠٠٠ جنيه سنويا) بعمل النقابة الاكثر ربحا (٢٠٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠ جنيه سنويا) [بصورة خاصة في ايرلندا ، حيث لا منافس له) ؛ اوكونيل الذي يستغل « بقلب صلد » الفلاحين الايرلنديين ، عاملا كوسيط(٢)(١) ، جاعلا اياهم يحيون مع خنازيرهم ، بينما هو ، الملك دان ، يقيم بلاطه الاميري في قصره في ميريون سكوير دون أن يكف في الوقت ذاته عن الاسى بشأن بؤس هؤلاء الفلاحين ، « ذلك ان مطامحه تجرفه » ؛ أوكونيل ، الذي لا يدفع الحركة قط الا بقدر ما هو ضروري من أجل ضمان جزيته الوطنية ومركزه كزعيم ، متخليا في كل سنة ، بعد أن يجمع جزيته ، عن كل تحريض كيما يمضي ويشبع رغباته في ملكيته في ديرينان . وبسبب من شعوذته القانونية الملازمة طوال سنوات واستغلاله الصفيق حتى درجة كبيرة لكل حركة اسهم فيها ؛ فقد استحق أوكونيل احتقار البورجوازيين الانكليز أنفسهم ، حتى اذا كانوا يرون فيه اداة ينتفعون بها في مواضع أخرى .

وانه لمن الواضح فضلا عن ذلك ان القديس ماكس ، مكتشف الانانية الحقة ، معني كل العناية بالبرهان على أن النزاهة قد تحكمت في التاريخ السابق برمته . وبالتالي فانه يقرر الموضوعة الكبيرة التالية [ويغاند ، ص : ١٦٥] ، الا وهي أن العالم « لم يكن انانيا لقرون خلت » . وعلى الاكثر فانه يقبل بأن « الاناني » قد ظهر من حين لآخر على انه تدبير شتيرنر كي « يقود الامم الى خرابها » .

★ [سجل ماركس الملاحظة التالية في هذه الصفحة : III ـ الوعي .

« ليس ثمة خروف ، أو كلب ، يحاول أن يصير أنانيا حقا » (ص : ٤٤٣) ؛ « ليس ثمة حيوان يستنجد بالآخرين : « لكن اعرفوا أنفسكم اذن ، ادركوا ماهيتكم فعليا » . « ان من طبيعتكم أن تكونوا » أنانيين ؛ « أنتم طبائع » أنانيـة ؛ « أي » أنانيون . « لكن بالضبط لأنكم أنانيون مسبقا ، فلا حاجـة بكم بادىء الامـر لأن تصبحوا كذلك » (المصدر ذاته) . وأن وعيكم يشكل جزءا من ماهيتكم ، وما دمتم أنانيين فأنكم تملكون أيضا الوعي الذي يساير أنانيتكم ، وبالتالي فليس ثمة أساس مطلقا لاعارتكم أدنى اهتمام الى ما يبشر به شترنر من وعظ أخلاقي بأن تنظروا الى قلوبكم وأن تتوبوا .

ان شترنر يستغل هنا مرة أخرى الحيلة الفلسفية القديمة التي سوف نعود اليها في وقت لاحق . ان الفيلسوف لا يقول بصورة مباشرة : أنتم لستم بشرا . لقد كنتم بشرا على الدوام ، لكن كنتم تفتقرون الى وعي ماهيتكم ، ولهذا السبب بالضبط لم تكونوا قط ، حتى في الواقع ، بشرا حقيقيين . ولهذا السبب فان مظهركم لـم يكن يقابل ماهيتكم . لقد كنتم بشرا ولم تكونوا بشرا ـ ان الفيلسوف يعترف هنـا بطريقة ملتوية بأن بشرا معينين وظروفا معينة أيضا يقابلون وعيا معينا . بيـد أنه يتوهم في الوقت ذاته أن انذاره الأخلاقي الى البشر بوجوب تعديل وعيهم سـوف يولد هذا الوعي المعدل ، وهو لا يرى في البشر الذين تغيروا من جراء تغير الشروط التجريبية والذين سيتغير الآن وعيهم بالطبع شيئا آخر سوى [وعي] متغير . ـ كذلك الامر بالنسبة الى [الوعي الذي سرآ اليه] تتوقون ؛ [ففيه] أنتـم أنانيـون [مكتومون ، غير واعين] ـ يعني أنكم أنانيون فعلا ، بقدر ما أنتم **غير واعين** ، لكنكم غير أنانيين ، بقدر ما أنتم واعون . أو : في جذر [وعيكم] الراهن [يكمن] وجـود معين ، الذي ليس هو [الوجود] الذي أطلبه : ان وعيكم هو وعي الأناني كما يجب الا [يكون] ، وبالتالي فانه برهان على أنكم أنانيون كما يجب الا تكونوا ـ وبكـلام آخر على أنكم **يجب أن تكونوا** غير ما أنتم **واقعيا** . ان هذا الانفصال التام بين الوعي وبين الافراد بعلاقاتهم الواقعية ، الذين يشكلون أساس ذلك الوعي ، ومن جهة ثانية هذه الفكرة الوهمية بأن أناني المجتمع البورجوازي الراهن لا يملك الوعي المقـابل لأنانيته ، مجرد بدعة فلسفية قديمة يقبلها جاك المغفل وينسخها بكل بلاهة هنا ★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] تصبح هذه البدعة على أعظم قدر من السخف في التاريخ حيث وعي العصر اللاحق عن العصر السابق يختلف بصورة طبيعية عن الوعي الذي يملكـه هذا العصر الاخير عن نفسه ؛ ومثال ذلك أن الاغريق شاهدوا أنفسهم من خلال أعين الاغريق وليس كما نراهم نحن حاليا ؛ أما أن نلومهم لأنهم لم يروا أنفسهم من خلال أعيننا ـ أي « لأنهم لم يعوا أنفسهم كما هم فعليا » ـ فان هذا يضاهي ملامتهم لأنهم كانوا اغريقا .

فلنعالج « المثال المؤثر » لشترنر عن البخيل . انه يريد ان يقنع هذا البخيل الذي ليس هو « البخيل » عامة ، بل « زيدا أو عمرا أو خالدا » بخيلا ، بخيلا فرديا تماما، محددا و « أوحد » ، ليس بخطه المقولة « البخل » (مفهوم مجرد ينقل اليه القديس ماكس سلوكا حيا ، متعدد الاشكال ، معقدا و « أوحد ») و « لا يتوقف على العنوان الذي يصنفه تحته الناس الآخرون » (القديس ماكس على سبيل المثال) — ان القديس ماكس يريد ان يلقن هذا البخيل انه « لا يرضي نفسه بل احدى رغباته ». لكن « انت في [البرهة] التي تكون فيها انت لا توجد فعليا الا على انك كائن [لتلك البرهة] فقط . ان ما [هو متميز عنك] « الكائن الموجود آنيا » ، سلطة أعلى بصورة مطلقة [مثلا المال . اما ما اذا] كان المال « بالنسبة اليك » [متعة أعلى أم] لا ، ما اذا كان بالنسبة اليك [سلطة « أعلى بصورة مطلقة »] [. . .](آ) لعلني [« انكر » نفسي ؟ — انه] يجد ان [البخل] يتملكني ليل نهار ، [لكنه] لا يفعل ذلك الا في تفكيره فقط . انه هو الذي يجعل « الليل والنهار » من جميع البرهات التي اكون فيها دائما الكائن الموجود آنيا ، اكون انا نفسي دائما ، واقعيا دائما ، بالضبط كما انه هو وحده يلخص في حكم أخلاقي واحد اللحظات المختلفة لسلوكي الحي ، مؤكدا انها ارضاء البخل . وحين يعلن القديس ماكس اني ارضي واحدة من رغباتي فقط ولا ارضي نفسي ، فانه يضعني من حيث انني كائن كامل وكلي في تعارض مع نفسي بالذات . « وفيم يستقيم هذا الكائن الكامل والكلي ؟ من المؤكد انه ليس في وجودك الآني ، ليس في ماهيتك في لحظة معينة » — وبالتالي فانه يستقيم ، وفقا للقديس ماكس نفسه ، في « الكائن » المقدس . (**ويغان** ، ص : ١٧١) . وحين يقول « شترنر » ان عليّ ان اغيّر وعيي ، فاني أعرف اذن من جهتي أن وعيي الآني ينتسب أيضا الى وجودي الآني ، وحين ينازع في امتلاكي هذا الوعي ، فان القديس ماكس الاخلاقي المقنع ، يتهجم على وجودي بأسره★ . وعندئذ — « الست موجودا اذن الا حين تفكر في نفسك ، الست موجودا اذن الا بفضل وعيك انك انت ؟ » (**ويغان** ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨) . ايان لي أن أكون اي شيء الا انانيا ؟ ايان لشترنر على سبيل المثال أن يكون أي شيء الا انانيا سواء أنكر الانانية أم لم ينكرها ؟ « انتم انانيون وانتم غير انانيين ، بقدر ما تنكرون الانانية » ، هذا ما تبشر به .

أيها المعلم البريء ، « المخلوع » ، « المتكتم » ! ان الامور على العكس من ذلك تماما . نحن الانانيين بالمعنى العادي ، او البورجوازيين ، نعرف جيدا أن **الاقربين اولى بالمعروف** (ب) ، وقد وجدنا منذ زمن طويل تفسيرا لشعارنا : احبه قريبك

★ [يتورد ماركس هنا الملاحظة :] III (الوعي) .

(آ) الفقرة التالية تالفة .

(ب) Charité bien ordonnée commence par soi-même ، بالفرنسية النص الاصلي

كنفسك ؛ بمعنى ان كل امرىء قريب نفسه . بيد اننا ننكر ان تكون انانيين قساة ، مستغلين ، انانيين عاديين ، لا يمكن ان ترتفع قلوبهم الى المشاعر النبيلة التي تجعل من مصالح اشباههم البشر مصالحهم الخاصة ـ الامر الذي لا يعني ـ ولتقل ذلك فيما بيننا ـ سوى اننا نؤكد بأن مصالحنا هي مصالح اشباهنا البشر . انت تنكر [الانانية] العادية للاناني الاوحد [لمجرد] انك [« تنكر »] علاقاتك « [الطبيعية] مع [العالم] » . ولذا فانك لا تفهم لماذا نبلغ بالانانية العملية حد الكمال بانكارنا على وجه الدقة صيغة الانانية ـ نحن المعنيين بتحقيق المصالح الانانية الفعلية وحدها من دون المصلحة المقدسة للانانية . وعلى أي حال فقد كان من المقدر ـ وهنا يدير البورجوازي ظهره بكل برود للقديس ماكس ـ انكم اذا تصديتم مرة للدفاع عن الانانية ، انتم معلمي المدارس الالمان ؛ فسوف تنادون ليس بالانانية الفعلية . « الدنيوية والتي في متناول اليد » (« الكتاب » ، ص : ٤٥٥) ، يعني « ليس ما يسمى » الانانية اذن ، بل بالانانية بالمعنى فوق العادي ، بالمعنى الذي يقصده معلم المدرسة ، الانانية الفلسفية أو انانية الصعاليك .

وهكذا فان الاناني بالمعنى فوق العادي « يكتشف اخيرا » . « فلندرس اذن هذا الاكتشاف الجديد بمزيد من الدقة » (ص : ١٣) .

مما سبق قوله للتو واللحظة يتبين مسبقا انه ليس على الانانيين الموجودين سوى ان يغيروا وعيهم كيما يصبحوا انانيين بالمعنى فوق العادي ، وبالتالي ان الاناني المتفق مع نفسه لا يتميز من الانانيين السابقين الا بالوعي وحده ، اي بالمعرفة على اعتباره فيلسوفا . وانه ليترتب كذلك على النظرة التاريخية الاجمالية للقديس ماكس انه لما كان الانانيون قد خضعوا حتى الآن لسلطان « المقدس » وحده ، فليس على الاناني الحقيقي الا أن يقاتل ضد « المقدس » اذن . ولقد اظهر لنا التاريخ « الاوحد » كيف حول القديس ماكس العلاقات التاريخية الى افكار ، وحول من ثم الاناني الى آثم ضد هذه الافكار ؛ وكيف ان كل نمط اناني لتأكيد الذات قد حول الى خطيئة [ضد هذه] الافكار ، و [سلطة] اصحاب الامتياز الى خطيئة [ضد فكرة] المساواة ؛ الى خطيئة الاستبداد . [وفيما يتعلق] بفكرة حرية [المزاحمة] اذن ، فقد امكنه أن [يقول في « الكتاب »] ان [الملكية الخاصة تعتبر] في نظره (ص : ١٥٥) على انها « [...] الشخصية » ، [...] الكبيرة » ، [...] الانانية [المتفانية] » ، [...] الجوهرية وغير المقلوبة ، التي لا يمكن مكافحتها الا بتحويلها الى « مقدسات » ، ومن بعد يؤكد انه يحل هذا الطابع المقدس فيها ؛ يعني فكرته

القدسة عنها ، يعني انما يبطلها بقدر ما هي موجودة فيه ، هو **الكائن المقدس**(٢) .

ص ٥٠ : ★ « كما انت في **كل لحظة** تكون خليقتك ، وفي هذه **الخليقة** بالضبط ، انت **الخالق** لن تضيع نفسك . وبالمقارنة مع نفسك انت نفسك كائن أعلى ، أي انك لست خليقة فحسب ، بل الخالق بصورة لا تقل عن ذلك ، وهذا هو ما تغض النظر عنه باعتبارك انانيا غير ارادي ، ولهذا السبب يظل الكائن الاعلى غريبا عنك » .

وتقرر هذه الحكمة نفسها ، في شكل مختلف حتى درجة ما ، في الصفحة ٢٣٩ من « الكتاب » :

« ليس الجنس شيئا » (سوف يصبح فيما بعد أنواعا كثيرة من الاشياء ، انظر « المتعة الذاتية ») .

« وعندما يرتفع الفرد فوق حدود فرديته ، فانه يصير بالضبط بصورة افضل هو نفسه من حيث هو فرد ؛ انه لا يوجد الا بقدر ما يرتفع ، لا يوجد الا بقدر ما لا يبقى على ما هو عليه ، والا انتهى ، مات » .

ويأخذ شترنر في الحال ، فيما يتعلق بهذه الصيغ التي هي « خلائقه » ، يتعرف على انه « خالق » . « لا يضيع نفسه فيها في حال من الاحوال » :

وانما أنت انت **للحظة** واحدة : وانت لا توجد فعليا الا على انك كائن آني ... في كل برهة انا كليا ما هو أنا ... ان ما يتميز عنك ، الكائن الآني ، هو « شيء اسمى بصورة مطلقة » ... (**ويغان** ، ص ١٧٠) ؛ وفي الصفحة ١٧١ ، المصدر ذاته ، « ان وجودك » محدد على انه « وجودك الآني » .

وفيما يقول القديس ماكس في « الكتاب » انه يملك ، الى جانب الوجود الآني ، وجودا آخر واسمى ، فان « الوجود الآني » لفرده يوجد في « الشرح الدفاعي » مع « وجوده [الكامل] والكلي » ، ويحول كل [وجود] على انه « وجود آني » [الى] « وجود اسمى بصورة مطلقة » . ويترتب على ذلك انه في « الكتاب » ، في كل لحظة ، وجود اسمى مما هو عليه في « اللحظة الراهنة » في حين نجد في « الشرح » أن

★ [كتب ماركس في قمة هذه الصفحة :] II (الخالق والخليقة) .

(٢) ان هذه الفقرة قد تعرضت لقدر كبير من التلف .

ما ليس هو بصورة فورية في هذه اللحظة هو « وجود أسمى بصورة مطلقة » ؛ وجود مقدس . — وهؤلاء نحن نقرأ ، بصورة منافية لكل هذه الفوارق ، في الصفحة ٢٠٠ من « الكتاب » :

« لا اعلم شيئا عن انقسام الى انا « **ناقصة** » و انا « **كاملة** » .

ليس ما يدعو بعد الآن « الاناني المتفق مع نفسه » لان يضحي بذاته لوجود أسمى لانه هو نفسه هذا الوجود الاسمى ، وقد نقل الى ذاته هذا الانشقاق بين «أعلى» و «أدنى» . وهكذا ، في واقع الامر (القديس سانشو ضد فيورباخ ، «الكتاب» ، ص: ٢٤٣) ، فان « الكائن الاسمى لم يجتز سوى تحول واحد » . ان الانانية الحقيقية للقديس ماكس تستقيم في موقف اناني من الانانية الفعلية ، من نفسه كما هو عليه «في كل لحظة» . وان هذا الموقف الاناني من الانانية هو التفاني . ومن وجهة النظر هذه فان القديس ماكس بوصفه خليقة اناني بالمعنى العادي ؛ وبوصفه خالقا اناني متفان . ولسوف نتعرف كذلك الى المظهر المضاد ، ذلك ان كلا هذين المظهرين مشروعان على انهما تحديدان حقيقيان منعكسان باعتبار انهما يتجاوزان الجدل المطلق حيث كل منهما نقيض ذاته .

وقبل ان نتغلغل الى اعمق من ذلك في هذا اللغز في شكله السري ، فسوف ندرسه في بعض مراحل صراعه الحياتي [الشاق] .

[من وجهة نظر عالم] الروح ، فان المقصود جعل [الاناني] في [اتفاق] مع نفسه ؛ على اعتباره خالقا ؛ وان هذه الصفة العامة جدا [يحققها شترنر في الصفحتين ٨٢ و ٨٣] :

[« استهدفت المسيحية] ان [تحررنا من التحديدات الطبيعية (التحديدات بفعل الطبيعية) ، ومن حوافز رغباتنا ، وبنتيجة ذلك فقد كان غرضها الا [يتساق] الانسان مع رغباته . ولا يعني هذا انه يجب [الا] تكون له اية رغبات] ، بل ان [الرغبات] يجب الا تتحكم فيه ، وانها يجب الا تصبح ثابتة ، منيعة ، لا تستأصل شأفتها . **الا يمكننا اذن** أن نحول ما دبرته المسيحية ضد الرغبات ضد مبدئها الخاص الذي ينص على أن الروح يجب أن يحددنا . . . ؟ . . . عندئذ يساوي **هذا** انحلال الروح ، انحلال جميع الفكر . وعندئذ تحصل ، بدلا من الصيغة القديمة المفروضة ، على ما يلي : لا بد لنا بالتأكيد ان نمتلك الروح . لكن يجب الا يمتلكنا الروح » .

« والذين للمسيح صلبوا أجسادهم مع الآلام والشهوات » (**رسالة القديس بولس الى أهل غلاطيه ٥٢ ، ٢٤**) — انه ليتبين انهم ، في رأي شترنر ، يتعاملون مع آلامهم وشهواتهم المصلوبة مثل مالكين حقيقيين . انه يقبل المسيحية بالاقساط ، لكنه لن يتوقف عند الجسد المصلوب وحده ، بل يريد ان يصلب الروح أيضاً ، وباختصار « الانسان بأكمله » .

ان السبب الوحيد الذي حدا بالمسيحية الى الرغبة في تحريرنا من سيطرة الجسد و « حوافز الرغبات » هو انها تعتبر جسدنا ورغباتنا أمورا غريبة عنا ؛ وهي انما ارادت أن تحررنا من التحديد بالطبيعة لانها كانت تعتبر ان طبيعتنا الخاصة ليست جزءا من انفسنا . ذلك اني اذا لم اكن أنا نفسي الطبيعة ، اذا كانت رغباتي الطبيعية ، وجودي الطبيعي بكامله ، لا تشكل جزءا مني — وتلك هي عقيدة المسيحية — فان كل تحديد بالطبيعة اذن — سواء أكان مصدره وجودي الطبيعي او ما يسمى بالطبيعة الخارجية — يتراءى في نظري تحديدا غريبا ، قيدا ، الزاما مطبقا عليَّ ، **اكراها بالتعارض مع استقلال الروح** . ويقبل شترنر هذه الجدلية المسيحية مغمض العينين ، ومن ثم يطبقها على فكرنا بالذات . وعلى أي حال ، فان المسيحية لم تنجح قط في حقيقة الامر في تحريرنا من سيطرة الرغبات ، حتى بمعنى الوسط المعتدل الذي ينسبه اليها القديس ماكس بصورة اعتباطية . انها لا تذهب الى ابعد من وصايا اخلاقية تظل عديمة الفعالية في الحياة العملية . ويأخذ شترنر الوصايا الاخلاقية على انها سلوك واقعي ويزودها بهذا الامر الحازم الاخير : « لا بد لنا بالتأكيد ان نمتلك الروح ، لكن يجب الا يمتلكنا الروح » — وبنتيجة ذلك فان كل انانيته المتفقة مع ذاتها ترجع « لدى التمحيص الادق » ، كما كان هيغل يقول ، الى فلسفة اخلاقية سارة بقدر ما هي بناءة وتأملية .

اما ما اذا كانت رغبة ما تصبح ثابتة - اي ما اذا كانت [تتسلط علينا] على وجه الحصر ، الامر الذي [لا] ينفي على اي حال [تقدما لاحقا] ، فهذا ما يتوقف على ما اذا كانت الظروف المادية ، شروط العالم « الشريرة » ، تتيح ارضاء هذه الرغبة بصورة طبيعية ، وتطوير مجموعة من الرغبات من جهة أخرى . وان هذه المجموعة الاخيرة لتتوقف بدورها على ما اذا كنا نحيا في ظروف تتيح لنا الفعالية الشاملة أم لا ، وبالتالي النمو التام لجميع امكاناتنا الكامنة . ويتوقف على الشروط الفعلية ايضا ، وامكانية التطور التي تمنحها لكل فرد ، ما اذا كانت افكاره تصبح ثابتة أم لا — بالضبط مثلا كما ان الافكار الثابتة للفلاسفة الالمان ، « ضحايا المجتمع » هؤلاء الذين **يثيرون شفقتنا** (آ) ، لا تنفصل عن الشروط القائمة في المانيا . وعلى اي حال ، فان سيطرة الرغبات هي عند شترنر مجرد عبارة تمنحه علامة القديس المطلق . وهكذا نقرأ ، ونحن لا نبرح ملازمين « المثال المؤثر » عن البخيل :

(آ) qui nous font pitié ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« ليس البخيل مالكا ، بل خادما ؛ وهو لا يستطيع ان يفعل شيئا لمصلحته الخاصة دون ان يفعله في الوقت ذاته لمصلحة سيده » (ص : ٤٠٠) .

ليس في مكنة اي امرىء ان يفعل شيئا دون ان يفعله في الوقت ذاته لمصلحة هذه او تلك من حاجاته او لمصلحة عضو هذه الحاجة — وبالنسبة الى شترنر فان هذه الحاجة وعضوها يتسلطان عليه في الحال ، بالضبط كما تسلطت عليه من قبل **الوسيلة** التي تؤدي الى ارضاء حاجة ما (راجع الفصلين عن الليبرالية السياسية والشيوعية) . لا يستطيع شترنر ان يأكل دون ان يأكل في الوقت ذاته لمصلحة معدته . واذا كانت اوضاع العالم تمنعه من ارضاء معدته ، فان معدته تتسلط عليه اذن ، وتصبح الرغبة في الطعام رغبة ثابتة ، وفكرة الاكل فكرة ثابتة — الامر الذي يعطيه في الوقت نفسه مثالا جيدا على تأثير الشروط العالمية في تثبيت رغباته وأفكاره. ان « ثورة » سانشو ضد تثبيت الرغبات والافكار ترجع هكذا الى وصية اخلاقية عاجزة عن ضبط النفس وتوفر اثباتا جديدا على أنه لا يفعل سوى اعطاء تعبير رنان ايديولوجيا لاكثر عواطف البورجوازي الصغير ابتذالا ★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة] : بما ان الشيوعيين يهاجمون الاساس الذي الذي يرتكز عليه الثبات الحتمي حتى الآن للرغبات والافكار ، فانهم الناس الوحيدون الذين وجدت حقا فعاليتهم التاريخية هذه الافكار والرغبات الثابتة الى ميوعتها الطبيعية . ان هذه الحركية التي تتصف بها الرغبات تكف بفضلهم عن كونها وصية اخلاقية عاجزة، كما كان الامر حتى الوقت الحاضر عند الاخلاقيين « حتى » شترنر . ان للتنظيم الشيوعي تأثيرا مزدوجا في الرغبات الناشئة في الفرد بفعل الشروط القائمة : ان بعضا من هذه الرغبات . الا وهي تلك الرغبات المتوفرة في جميع الشروط ، والتي تغير شكلها واتجاهها فقط في ظل شروط اجتماعية مختلفة — لا تتبدل في هذا النظام الاجتماعي الشيوعي الا لانها تمنح الفرصة من أجل التطور بصورة طبيعية ؛ ومهما يكن من امر ، فان رغبات أخرى — ألا وهي تلك الرغبات الناجمة عن بنية اجتماعية معينة ، في ظل شروط معينة [للانتاج] والمبادلة — تحرم بصورة جذرية من شروطها البورجوازية . اما اي [من الرغبات] سوف تتبدل فحسب و [أي منها سوف تمتص] في [مجتمع] شيوعي ، فهذا ما لا يمكن [الحكم عليه الا] بالوسائل [العملية] ، بفعل [تغير الرغبات الواقعية] ، « العملية » [وليس بالمقارنة مع بنى تاريخية سابقة] .

ان التعبيرين : [« ثابتة » و « رغبات »] ، اللذين [استخدمناهما لتونا كي نتمكن] من دحض [هذه الحقيقة « الوحداء »] لشترنر [هما بكل تأكيد] غير مناسبين على الاطلاق . ان حقيقة ان رغبة واحدة من رغبات الفرد في المجتمع الحديث يمكن ارضاؤها على حساب جميع الرغبات الاخرى ، وان هذا « لاينبغي أن يكون » ، وان تلك هي الحال اكثر او اقل مع جميع الافراد في العالم اليوم ، الامر

وهكذا فانه يقاتل في هذا المثال الاول ضد رغباته الجسدية من جهة واحدة وضد أفكاره الروحية من جهة ثانية — ضد جسده من جهة واحدة ، وضد روحه من جهة ثانية — عندما يريدان ، وهما خليقتاه ، أن يصبحا مستقلين عنه ، هو خالقهما . أما كيف يدير قديسنا هذا الصراع ، كيف يتصرف على أنه خالق حيال خليقته ، فهذا ما سوف نراه الآن :

« عند المسيحي » بالمعنى العادي » ، عند **المسيحي « البسيط »** (آ) كي نستخدم تعبير فورباخ ، « يكون **الروح** كلي القوة ولا يلقي بالا الى أي اعتراض من قبيل « **الجسد** » . ومهما يكن من أمر ، فاني لا أستطيع أن أحطم طغيان **الروح** الا بواسطة « **الجسد** » ، لأن الانسان لا يفهم نفسه كليا الا حين يفهم **جسده** أيضا ، ولا يصبح قادرا على الفهم أو عقلانيا الا حين يفهم نفسه **كليا** . . . لكنه حالما يتكلم **الجسد** وبلهجة متقدة — كما لا يمكن أن يكون الامر خلاف ذلك . . . فانه (المسيحي البسيط) « يعتقد أنه يسمع أصوات الشيطان ، أصواتا ضد الروح . . . فيثور عليها والى جانبه الحق كله . انه لن يكون مسيحيا اذا أصغى اليها دون معارضة » (ص : ٨٣) .

وهكذا فحين يريد روحه أن يتحرر في مواجهته ، يستنجد القديس ماكس بجسده ، وحين يتمرد جسده يتذكر أنه روح كذلك . ان ما يصنعه المسيحي في اتجاه واحد يصنعه القديس ماكس في كلا الاتجاهين . انه **المسيحي « المركب »** (ب) ، وهو يكتشف عن نفسه مرة أخرى بوصفه المسيحي الكامل .

الذي يجعل التطور الحر للفرد الكلي أمرا مستحيلا — هذه الحقيقة يعبر عنها شترنر ، الذي يجهل كل شيء عن العلاقة التجريبية القائمة بين هذه الاوضاع ونظام العالم كما هو قائم ، كما يلي : « تصبح الرغبات ثابتة » عند الانسان غير المنقى مع نفسه . ان الرغبة تصبح بصورة مسبقة « بفعل وجودها وحده » شيئا « ثابتا » ، ولا يمكن أن يخطر الا في بال القديس ماكس واشباهه فقط ألا يسمح لغريزته الجنسية على سبيل المثال أن تصبح « ثابتة » ؛ انها ثابتة سلفا ، ولن تكف عن كونها ثابتة الا بنتيجة الخصي أو العنانة . ان كل حاجة تقوم في أساس « رغبة » هي كذلك شيء « ثابت » ، ومهما حاول القديس ماكس فانه لن يستطيع ان يبطل هذا « الثبات » وان ينتهي مثلا الى التحرر من ضرورة تناول الطعام ضمن فترات زمنية « ثابتة » . وليس لدى الشيوعيين أية نية في الغاء ثبات رغباتهم وحاجاتهم ، وهي نية يعزوها شترنر ، الغارق في عالمه الوهمي ، اليهم والى جميع البشر الآخرين ؛ انهم يسعون فقط الى تحقيق تنظيم للانتاج والمبادلات يضمن لهم الارضاء الطبيعي لجميع الحاجات ، يعني ارضاء لا يحده الا الحاجات نفسها .

(آ) chrétien « simple » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) chrétien «composé » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

هنا ، في هذا المثال ، لايظهر القديس ماكس ، الروح ، على انه الروح خالق جسده ولا العكس بالعكس ، انه لا يفعل سوى التحقق من ان له جسدا وروحا حاضرين معا ، وحين يثور الطرف الواحد يتذكر اذن ان الطرف الآخر تحت تصرفه ايضا ، وينادي هذا الطرف الآخر ، اناه الحقيقية ، للعمل ضده . وبالتالي ليس القديس ماكس خالقا هنا الا بقدر ما هو كائن « محدد بصورة مغايرة أيضاً » ، بقدر ما يملك بعد صفة اخرى الى جانب تلك الصفة التي يحلو له ، في تلك اللحظة بالذات، ان يصنفها في مقولة « الخليقة » . ان فعاليته الخلاقة بأكملها تتلخص هنا في النية الحميدة بأن يدرك نفسه، وفي الحقيقة ان يدرك نفسه كليا أيضا أو ان يكون عاقلا★ ، ان يدرك نفسه على انه « كائن كامل وكلي » ، على انه كائن مختلف عن « كائنه الآني » ، بل في تناقض جذري مع ذلك النوع من الكائن الذي هو « آنيا » .

[فلنلتفت الآن الى فصل من] « النضال الحياتي [الشاق » لقديسنا] :

[ص ٨٠ — ٨١ : « ان حميتي] لا تتطلب [أن تكون أقل] من الاكثر هوساً،
[لكن في ذات] الوقت [أظل] حيالها [باردا مثل الجليد ، متشككا] ،
و [العدو الالد] لها ، أظل [قاضيها ، لاني] مالكها » .

[اذا كانت لدى المرء رغبة في أن [يضفي] معنى [على ما يقوله القديس [سانشو] عن نفسه . فهو ان فعاليته الخلاقة تقتصر هنا على احتفاظه في أوار حميته بوعي هذه الحمية . على التفكير فيها ، على اتخاذ موقف الأنا المفكرة حيال نفسه على اعتباره الأنا الواقعية . انه يمنح الوعي بصورة اعتباطية اسم « الخالق » . فهو ليس « خالقا » الا بقدر ما يكون واعيا .

« وبذلك فانك تنسى نفسك في سلوان لطيف . . . لكن أيجب كي تكون ان تفكر في نفسك ، وهل تتلاشى نفسك حين تنسى نفسك ؟ من ذا لاينسى نفسه في كل لحظة ، من ذا لا يسلو عن نفسه الف مرة في كل ساعة ؟ »
(ويغان ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨) .

ومن المؤكد ان القديس سانشو لا يمكن ان يسامح « سلوانه » عن هذا الامر ، وبالتالي « يظل في الوقت ذاته عدوه الألد » .

★ وبالتالي فان القديس ماكس يبرز هنا بصورة تامة « المثال المؤثر » لفيورباخ عن الماهرة المشيقة . ففي الحالة الأولى لا « يدرك » الرجل الا جسده الخاص أو جسدها هي ، وفي الحالة الثانية يدرك نفسه ، أو يدركها كليا . انظر ويغان ، ص : ١٧٠ ، ١٧١ .

ان القديس ماكس ، الخليقة ، يلتهب بحمية هائلة في ذات الوقت الذي يكون فيه القديس ماكس ، الخالق ، قد تجاوز حميته بفضل تفكيره ؛ او أن القديس ماكس الحقيقي يضطرم حمية : بينما القديس ماكس المفكر يتوهم انه تجاوز هذه الحمية . ان هذا التجاوز بالتفكير لما هو كائن فعليا يوصف حاليا بصورة مسلية وجسورة بعبارات روائية مفادها انه يسمح لحميته بالبقاء ، أي انه لا يستخلص أية نتائج جدية من عدائه لها : بل يقتصر على ان يتخذ حيالها موقفا « باردا مثل الجليد » ، « متشككا » ، موقف « عدوها الالد » . وبقدر ما يضطرم القديس ماكس حمية ، أي بقدر ما تشكل الحمية صفته الحقيقية ، فان موقفه منها ليس بموقف الخالق ؛ وبقدر ما يكون موقفه موقف الخالق ، فانه لا يضطرم حمية في واقع الامر ، بل تكون حميته غريبة عنه : فهي ليست صفة من صفاته . فبقدر ما يضطرم حمية لا يكون مالك هذه الحمية . وحالما يصبح هذا المالك يكف عن الاضطرام حمية . وبما انه مركب معقد . فهو في كل لحظة يملك قدرة الخالق والمالك ، ويكون حصيلة جميع صفاته ، باستثناء الصفة الواحدة التي يجعلها في تعارض مع نفسه التي هي حصيلة جميع الصفات الاخرى ، بحيث يجعل منها خليقته وملكيته ــ بحيث أن **تلك** الصفة الغريبة عنه هي بالضبط الصفة التي يؤكد عليها على اعتبارها **خاصته** .

ومهما ترددت أصداء قصة القديس ماكس الحقيقية عن مآثره البطولية ضمن ذاته ، في وعيه الخاص ، بالفة التطرف والتهور ، فانها حقيقة شهيرة على اي حال انه يوجد افراد مفكرون يتوهمون انهم قد تجاوزوا بالفكر ومن خلاله جميع الاشياء★، لانهم في واقع الامر لا يخرجون قط من تفكيرهم .

ان هذه الحيلة ــ المستقيمة في مناداة المرء بنفسه مناهضا لصفة معينة ما على انه كائن « محدد بصورة مغايرة ايضا » ، الا وهو في المثال الراهن على انه **مالك وعي الصفة المناقضة** ــ هذه الحيلة يمكن ان تطبق بالتحولات المرادة على اية صفة تختارها . ومثال ذلك اني قد لا اظهر مبالاةدون لا مبالاة اكثر الاشخاص **ضجرا** (١) « لكني اظل في الوقت ذاته حيالها انضح حمية ، متشككا ، وعدوها **الألد** .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] هذا كله في حقيقة الامر مجرد وصف طنان لسلوك البورجوازي الذي يتحكم في كل من عواطفه بحيث لا تسيء اليه ، ومن جهة ثانية يتفاخر بصفات متعددة، مثلا الحمية المتفائلة التي يجب ان يقلل حيالها « باردا مثل الجليد» متشككا» وعدوا لدودا» ، كيما لايفقد نفسه فيها على انه مالك حميته المتفائلة ، بل كي يبقى مالك التفاؤل. وبينما لا يضحي البورجوازي بميوله ورغباته قط الا على مذبح مصلحة واقعية معينة ، فان القديس ماكس يضحي على اية حال بالصفة التي يتخذ حيالها موقف « العدو الالد » في مصلحة اناه المفكرة ، في مصلحة تفكيره .

(١) blasé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

[ويجب [الا ينسى أن المركب [الكلي] لجميع [صفاته ، المالك] ــ مثلما [القديس [سانشو [يعارض بالتفكير] صفة [واحدة منها] ــ ليس في هذه [الحالة شيئا آخر سوى تفكير سانشو [الخالص والبسيط [في هذه [الصفة الواحدة ، [التي [حولها [الى أناه حين] ابرز ، بدلا من [المركب] الكلي ، [الصفة] المفكرة وحدها ، معارضا كلا من صفاته [وكذلك] حصيلة هذه الصفات [بهذه [الصفة الواحدة للتفكير ، التي اصبحت الانا ، ومعارضا نفسه على اعتباره الانا التجريدية .

ان هذا الموقف العدائي حيال نفسه ، هذا الانتحال المهيب لاسلوب بنثام في ادراج حسابات (١٤٤) مصالحه الخاصة وصفاته الخاصة ، يعرضه شترنر الآن شخصيا كما يلي :

ص : ١٨٨ : « مهما تكن الغاية التي تتوجه نحوها مصلحة ما ، فانهـا تجعلني عبدا لها اذا لم اكن قادرا على التخلص منها ؛ ليست هي بعد الآن ملكيتي ، بل انا ملكيتها . فلنقبل اذن ايعاز النقد بأن من واجبنا نحن الا نشعر بالسعادة الا في التمرد فقط » .

« نحن » ! ــ من هم « نحن » ؟ أما « نحن » فانه لا يخطر لنا على الاطلاق أن « نقبل » « ايعاز النقد » . ــ وهكذا فان القديس ماكس ، الذي هو في الوقت الحاضر تحت المراقبة البوليسية « للنقد » ، يطلب هنا « الرخاء نفسه للجميع » ، « الرخاء المتساوي لكل [واحد] » ، « الطغيان المباشر للدين » .

ان اهتمامه ، بالمعنى فوق العادي ، يتخذ هنا مظهر لا مبالاة سماوية .

وعلى اي حال ، فلا حاجة بنا هنا الى معالجة مطولة للحقيقة التالية ، الا وهي انه لا يتوقف على الاطلاق ، في المجتمع القائم ، على القديس سانشو ما اذا كانت « مصلحة » ما « تجعل منه عبدا لها » وما اذا « لم يكن قادرا على التخلص منها » . ان تثبيت المصالح من خلال تقسيم العمل والعلاقات الطبقية لاشد وضوحا حتى درجة بعيدة من « تثبيت الرغبات » و « الافكار » .

وكيما يزايد على النقد النقدي ، كان يجب على قديسنا على الاقل ان يمضي بعيدا حتى تجرد التجرد ، والا بقي التجرد مصلحة لا يستطيع التخلص منها ، وهي قد جعلت منه عبدا لها . ليس التجرد بعد الآن ملكيته ، بل هو ملكية التجرد . ولو أنه أراد أن يكون حازما في المثال المعطى اعلاه ، [فقد كان يجب [عليه [أن يرى

في حميته ضد « حميته الخاصة « مصلحة » ، ويتخذ منها موقف « العدو الالد».
لكنه كان يجب عليه ايضا ان يعتبر لا مبالاته « الباردة كالجليد » في ارتباط مع حميته « الباردة كالجليد » ويصبح هو نفسه « باردا كالجليد » بصورة لا تقل عن ذلك — وبذلك كان يوفر بكل وضوح على نفسه وعلى « مصلحته » الاصلية « الاتهام » بأن يدور في دائرة على عقبي التأمل . — وبدلا من ذلك فانه ستطرد بكل طمأنينة المصدر ذاته :

« لقد لن أعنى الا بالحفاظ على ملكيتي الخاصة لنفسي » (أي الحفاظ على نفسي من ملكيتي) « وكيما احافظ عليها استرجعها في كل لحظة . اني أدمر فيها كل ميل نحو الاستقلال وابتلعها قبل أن تتثبت وتصبح فكرة ثابتة أو هوى ثابتا » .

كيف « يبتلع » شترنر الاشخاص الذين هم ملكيته ؟

لقد حصل شترنر في التو واللحظة على « مهمة » من جانب « النقد » . وانه ليؤكد انه سوف يبتلع في الحال هذه « المهمة » اذ يقول في الصفحة ١٨٦ :

« ومهما يكن من أمر ، فاني لا أفعل ذلك استجابة لمهمتي الانسانية . بل لاني اعطي نفسي هذه المهمة شخصيا » .

واذا لم اعط نفسي هذه المهمة فانا ، كما سمعنا لتونا ، عبد ، ولست مالكا ، ولا أنانيا حقيقيا . اني لا اتصرف حيال نفسي بصفتي خالقا ، كما كان يجب ان افعل بوصفي أنانيا حقيقيا ؛ وبالتالي فاذا كنت تريد أن تصبح انانيا حقيقيا ، فان من واجبك أن تعفي نفسك من تلك المهمة التي كلفك بها « النقد » في التو واللحظة . وهكذا فهي مهمة عمومية : مهمة للجميع ، وليست هي مهمته **هو** وحده . بل كذلك **مهمته** . ومن جهة اخرى . فان الاناني الحقيقي يتراءى هنا على أنه مثل اعلى لا تستطيع غالبية الافراد بلوغه ، لان (ص : ٤٥٤) « الاذهان البليدة فطريا تؤلف بصورة لا يتطرق الشك اليها الطبقة الاكثر عددا من الجنس البشري » — وكيف يمكن لهذه « الاذهان البليدة » أن تكون قادرة على النفوذ الى سر الابتلاع غير المحدود للذات والعالم — وبالمناسبة فان جميع هذه التعابير الرهيبة — التدمير ، الابتلاع ، الخ — ليست سوى صيغة جديدة « للعدو الالد، البارد كالجليد»، الذي صادفناه أعلاه . وهؤلاء نحن ، اخيرا، في موقف نحصل منه على بعض الاستبطان لاعتراضات شترنر ضد الشيوعية . لم تكن هذه الاعتراضات شيئا سوى تسويغ مؤقت ومستتر لانانيته المتفقة مع نفسها حيث تبعث الى الحياة في الجسد . ان «**الرخاء**

المتساوي لكل واحد » يبعث في المطلب بأن « **علينا الا** نشعر بالسعادة الا في [التجرد »].
ان « **القلق** [» ينبعث [في شكل « القلق » الاوحد] بشأن الحفاظ [على ملكية أناه].
[لكن « مع مرور الزمن] » ينهض من جديد [« القلق »] بخصوص « كيف يستطيع المرء ان يتوصل] الى [وحدة —] » يعني وحدة [الخالق والخليقة] . واخيرا فان الانسية تعاود [الظهور » وهي في شكل الاناني الحقيقي] تجابه الافراد التجريبيين على انها مثل أعلى لا يمكن بلوغه . وهكذا فان الصفحة ١١٧ من « الكتاب » يجب ان تقرأ كما يلي : ان الانانية المتفقة مع نفسها تريد فعليا أن تحول كل انسان الى « شرطي حكومي سري » . ان « التفكير » الجاسوس والعميل السري يراقب كل حركة للروح والجسد ، وكل عمل وكل فكرة ؛ وكل تظاهرة للحياة هي بالنسبة اليه موضوع للتفكير ؛ اي قضية بوليسية . وفي هذه التجزئة للانسان الى « غريزة طبيعية » و « تفكير » (العامة الباطنة — الخليقة ؛ والشرطي الداخلي — الخالق) تستقيم ماهية الاناني المتفق مع نفسه ★ .

ان هيس (**الفلاسفة الاخيرون** ، ص ٢٦) يأخذ على قديسنا ما يلي :

« انه بصورة دائمة تحت المراقبة البوليسية السرية لوجدانه النقدي . . . انه لم ينس « ايعاز النقد . . . بالا يشعر بالسعادة الا في التجرد فقط » . ان الاناني — وهذا ما يذكره وجدانه النقدي به على الدوام — يجب الا يصبح قط معنيا بأي امر كان بحيث يكرس نفسه كليا لموضوعه المفضل » ، وقس على ذلك .

وان القديس ماكس « يفوض نفسه » ليرد كما يلي :

حين « يقول هيس عن شترنر انه بصورة دائمة ، الخ — ماذا يعني هذا سوى انه حين ينقد لا يريد أن ينقد كيفما اتفق » (أي بهذه المناسبة : بالاسلوب « الاوحد ») « ولا أن ينطق هذرا ، بل ينقد بصورة فعلية ؟ » (يعني انسانية) .

« ان ما يعنيه » هيس حين يتحدث عن الشرطة السرية ، الخ ، واضح كل الوضوح من الفقرة المقتطفة من هيس اعلاه بحيث ان « المعنى » الاوحد الذي يضفيه القديس

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وعلى اي حال ، اذا حمل القديس ماكس « ضابطا بروسيا ذا رتبة عالية » على ان يقول : « ان كل بروسي يحمل دركيه في صدره » ، فانه يجب ان نفهم من ذلك : دركي الملك ، لان « الاناني المتفق مع نفسه » هو وحده الذي يحمل دركيه **الخاص** في صدره .

ماكس عليها لا يمكن ان يفسر الا على اعتباره سوء فهم مقصودا . ان « **براعته الفكرية**» تتحول هنا الى براعة في الكذب لسنا نلومه عليها ما دامت **السبيل الوحيد امامه** للخلاص ـ لكنها لا تتفق الا بكل صعوبة مع تلك الفوارق الصغيرة الدقيقة عن حق الكذب التي ينشئها في موضع آخر من « الكتاب » . وعلى اي حال ، فقد برهنا سابقا ـ بصورة اشد تطويلا مما يستحق ـ ان سانشو « حين ينقد » لا « ينقد بصورة فعليـة » في حال من الاحوال ، بل « ينقد كيفما اتفق » و « ينطق هذرا » .

وهكذا فان موقف الاناني الحقيقي بوصفه خالقا حيال نفسه كخليقة قد حدد باديء ذي بدء بالطريقة التالية : في تعارض مع تحديد يثبت فيه نفسه على انه خليقة ـ مثال ذلك في تعارض مع نفسه على انه كائن مفكر ، على انه روح ـ يؤكد نفسه على انه كائن « محدد بصورة مغايرة أيضا » ، يؤكد نفسه على انه جسد . وفي وقت لاحق لا يؤكد نفسه البتة على انه « محدد بصورة مغايرة أيضا » **فعليا** ، بل على انه **مجرد تصور كونه محددا بصورة مغايرة أيضا** عامة ـ وبالتالي في المثال المذكور أعلاه يؤكد نفسه على انه كائن غير مفكر أيضا ، عديم التفكير او لا مبال حيال الفكر ، وهي فكرة سخيفة يتخلى عنها من جديد حالما يتضح عبثها . انظر اعلاه بشأن الدوران على عقبي التأمل . وهكذا فقد كانت فعاليته الخلاقة تستقيم في التفكير بأن صفة معينة ، التفكير هنا ، يمكن كذلك أن يكون موضع اللامبالاة بالنسبة اليه ، اي انه يستقيم في فعل التفكير عامة ، الامر الذي يترتب عليه بكل تأكيد انه لا يخلق بعد الآن سوى تحديدات تفكيرية ، اذا هو خلق اي شيء كان (مثلا فكرة التناقض ، التي تقنع بنيتها البسيطة بمختلف أنواع الزخارف النارية) .

اما بشأن **مضمون** ذاته بوصفه خليقة ، فقد شاهدنا انه لا يخلق في أي مكان على الاطلاق هذا المضمون ، هذه الصفات المحددة ، مثلا فكره ، حميته ، الخ ، بل فقط التحديد الانعكاسي لهذا المضمون بوصفة خليقة ، الفكرة بأن هذه الصفات المعينة هي مخلوقاته . ان جميع صفاته موجودة فيه ، وهو لا يأبه بالمصدر الذي تصدر عنه . وبالتالي فليست به حاجة الى تطويرها ـ مثال ذلك ان يتعلم الرقص كيما يحصل على التحكم في قدميه ، او ان يمارس فكره على مواد غير معطاة لكل الناس ، وغير متوفرة لدى جميع البشر ، وذلك حتى يصبح مالك فكره ـ كما انه ليست به حاجة لان يقلق بخصوص الشروط المادية التي تتوقف عليها ، في الواقع ، الفرص المتوفرة للفرد من اجل التطور .

في الحقيقة ان شترنر لا يعرف ان يتخلص من صفة واحدة الا بفضل صفة اخرى (اي من السيطرة التي تمارسها على صفاته الاخرى هذه الصفة « الاخرى ») . ولكن هنا ليس ممكنا في الممارسة ، كما [شاهدنا من قبل] الا بقدر ما لا تبقى هذه

الصفة الاخرى مجرد استعداد ، بل تكون تطورت بملء الحرية ، وعلى الاخص بقدر ما أتاحت الشروط المادية له ، هو شترنر ، أن يطور بمقدار متساو كلية من الصفات [يعني بالتالي] بفضل تقسيم [العمل ، وبذلك] [يتوفر له الانسياق مع] [هوى وحيد ، مثلا] هوى [تأليف] الكتب .

[وعلى العموم] ، فانه [من السخف أن] نفترض ، كما [يفعل ماكس] القديس ، ان المرء يستطيع أن يرضي [هوى] منفصلا عن جميع الاهواء الاخرى ، أن المرء يستطيع ان يرضيه بدون أن يرضي في الوقت ذاته **ذاته** ، الفرد الحي بأكمله . واذا اتخذ هذا الهوى طابعا مجردا ، منفصلا ، اذ هو جابهني في صورة قوة غريبة ، واذا بدا بالتالي ارضاء الفرد على انه الارضاء المقصور على هوى وحيد ــ فليس الذنب في ذلك في حال من الاحوال ذنب الوعي او « الارادة الطيبة » ، واقل من أي شيء آخر نقص التفكير في مفهوم الصفة ، كما يتوهم ذلك القديس ماكس .

لا يتوقف ذلك على **الوعي** ، بل على الوجود ؛ ليس على الفكر بل على الحياة ؛ انه يتوقف على تطور الفرد وسلوكه التجريبيين ، اللذين يتوقفان بدورهما **على الشروط السائدة في العالم** . فاذا كانت الظروف التي يحيا المرء فيها لا تتيح له الا التطور [الوحيد] الجانب لصفة وحيدة على حساب جميع الصفات الباقية ، اذا لم تزوده الا بالمواد والوقت ليطور تلك الصفة فقط ، فان هذا الفرد لا يحقق اذن سوى تطور مشوه ، وحيد الجانب . ولا ينفع هنا اي وعظ أخلاقي . وان الطريقة التي تتطور بها هذه الصفة المميزة تتوقف بدورها على المواد المتوفرة من أجل تشكلها من جهة واحدة ، وعلى درجة وطريقة كبح جميع الصفات الاخرى من جهة ثانية . وبالضبط لان الفكر ، على سبيل المثال ، هو فكر **فرد** خاص معين ، فانه يظل **فكره** المعين ، المحدد بفعل فرديته والشروط التي يحيا فيها ؛ ومن هنا فان الفرد المفكر لا يحتاج لان يلجأ الى التفكير الطويل بشأن الفكر في ذاته كيما يعلن ان فكره هو بالفعل فكره الخاص ، ملكيته ؛ انه خاصته منذ البداية ، فكر محدد بصورة خصوصية ؛ ولكن الفردية الخاصة [في حالة القديس] سانشو قد [تبينت انها] « نقيض » ذلك ، فردية ((**في ذاتها**)) . وفي حالة فرد ما ، على سبيل المثال ، تضم حياته حلقة عريضة من الفعاليات المتنوعة والعلاقات العملية بالعالم ، وبالتالي فهو يحيا حياة متعددة الجوانب ، يملك الفكر نفس طابع العمومية مثله كمثل أية تظاهرة أخرى لحياته . وبنتيجة ذلك ، فانه لا يصبح ثابتا في شكل الفكر المجرد ، ولا يحتاج ذلك الفرد الى حيل التفكير المعقدة حين ينتقل من الفكر الى تظاهرة أخرى للحياة . ان الفكر منذ البداية عامل في حياة الفرد الكلية بصورة دائما ، عامل يزول ويتجدد حسب **المطلوب** .

وعلى اية حال ، ففي حالة معلم مدرسة او مؤلف لم يخرج من حدود برلين ، ويقتصر نشاطه على العمل الشاق من جهة واحدة وعلى ملذات الفكر من جهة ثانية، ويمتد عالمه من مؤابيت الى كوبينيك وينتهي عند بوابة هامبورغ(١٤٥)، فكأن المتاريس تنهض في وجهه ، وترجع علاقاته بالعالم الى حد ادنى بفعل احواله المادية البائسة ، من المحتم في حالة مثل هذا الفرد ، اذا ما شعر بالحاجة الى التفكير ، ان يصبح فكره مجردا بقدر تجريد هذا الفرد ووجوده بالذات ، وأن يتخذ في مواجهته ، هو العاجز كليا عن المقاومة ، شكل قوة ثابتة توفر فعاليتها للفرد امكانية الخلاص لبرهة من الزمن من « عالمه الرديء » ، والاستمتاع بلذة مؤقتة . وفي حالة مثل هذا الفرد فان الرغبات القليلة الباقية ، التي لا تنشأ عن التعامل مع البشر بقدر نشوئها عن البنية الجسدية ، لا تتظاهر الا من خلال **الترجيع** ، اي انها تتخذ في تطورها الضيق ذات الطابع الوحيد الجانب والقاسي الذي يتخذه فكره ، ولا تظهر الا في فواصل طويلة فقط ، يحرضها الفيض البالغ للرغبة السائدة (التي تقويها أسباب طبيعية مباشرة، مثلا تشنج [المعدة]) وتتظاهر عندئذ بصورة عاصفة وعنيفة ، كاسحة بأقصى العنف الرغبة [الطبيعية] العادية ، [التي تؤدي الى مزيد من] سيطرتها على [الفكر] . ومن المفروغ منه أن معلم المدرسة [يعكس فكره ويطور الاوهام عن هذه الحقيقة] التجريبية بأسلوب معلمي المدارس .

[لكن مجرد تقرير] ان شترنر على العموم « يخلق » [هذه الصفات] لا يكفي كي [يفسر] تطورها النوعي . اما مدى تطور هذه الصفات على النطاق العمومي أو المحلي ، مدى تساميها على الحدود المحلية او بقائها في قبضتها ، فهذا ما لا يتوقف على شترنر ، بل على تطور التعامل العالمي وعلى الدور الذي يلعبه فيه هو والمحلة حيث يعيش . اما ان بعض الافراد قادرون في ظروف ملائمة على التخلص من ضيق تفكيرهم المحلي فليس السبب فيه في حال من الاحوال أن هؤلاء الافراد يتوهمون في تفكيرهم أنهم تخلصوا او ينوون ان يتخلصوا من ضيق التفكير المحلي هذا ؛ ان السبب في ذلك انهم توصلوا ، في واقعهم التجريبي ، ومن جراء حاجات تجريبية ، لان ينشئوا نظاما للمبادلات على نطاق عالمي★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يعترف القديس ماكس في فقرة دنيوية لاحقة بأن الانا تتلقى « حافزا » (بمعنى دفعة) من العالم . أما ان الشيوعيين ينوون أن يحققوا التحكم في هذا « الحافز » الذي يصبح في واقع الامر حافزا بالغ التعقيد ومتعدد الانواع حتى الدرجة القصوى اذا لم يكتف المرء بالعبارة المجردة — فذلك ما يشكل طبعا بالنسبة الى القديس ماكس فكرة فائقة الجسارة بحيث لا سبيل الى الانخراط في هذا السبيل .

ان الامر الوحيد الذي يحققه قديسنا بمساعدة تفكيره الشاق بشأن صفاته واهوائه هو انه ينتهي ، بفضل قلقــه وحرجه المستمرين بخصوصهـا ، الـى تسميم الاستمتاع بها واشباعها .

ان القديس ماكس ، كما سبق ان قلنا ، لا يطلق نفسـه الا بوصفه خليقة ، اي يقتصر على الانضواء في مقولة الخليقة هذه . ان نشاطه [بوصفه] خالقا يستقيم في اعتبار نفسه كخليقة ، وهو لا يمضي حتى الغاء هذا الانقسام الذي طرأ عليه الـى [خالق و] خليقة ، وهو انقســام من [انتاجه] الخاص على اي حال . ان التقسيم [الى « جوهري » و] « غير جوهري » يصبح [بالنسبة اليه] عملية حياتية دائمة ، [وبالتالي مظهرا خالصا] ، اي ان حياته الخاصة لا توجد الا في التفكير [«الخالص»] ، بل [ليست] هي وجودا فعليا ، [لانه ما دام هذا الوجود الاخير في كل] برهة خارجا [منه ومن تفكيره] ، فانه يجهد [عبثا ان] يقدم هذا [التفكير على انه] جوهري .

« لكن [بما ان] هذا العدو » (يعني الاناني الحقيقي بوصفه خليقة) «ينجب نفسه في الهزيمة ، وبما ان الوعي ، اذ يصبح مثبتا فيه ، لا يتحرر منه ، بل يعتمد عليه دائما بدلا من ذلك ويرى نفسـه ملوث السمعة فيه دائما ، وبما ان هذا المضمون الذي هو موضع اجتهاده هو في الوقت ذاته أحقر الاشياء جميعا ، فاننا لا نواجه الا شخصية مقصورة على نفسها وعلى فعاليتها الحقيرة » (انعدام فعاليتها) ، « **تتأمل في نفسها ، تعيسة بقدر ما هي بائسة** » (هيغل) .

ان ما قلنا حتى الآن عن انقســام سانشو الى خالق وخليقة ، يعبر عنه هـو نفسه أخيرا الآن في شكل منطقي : ان الخالق والخليقة يتحولان الى الانا المفترضة والانا المفترَضة ، او (بقدر ما يكون افتراضه [لاناه] **وضعا**) الى الانا الواضعة والانا الموضوعـــة .

« انا من جانبي انطلق من افتراض معين ما دمت **افترض نفسي** . لكـن افتراضي لا يسعى الى كماله » (يسعى القديس ماكس بالاحرى الى تحقيره) ، « لكنه يخدمني فقط كشيء استمتع به واستهلكه » (يا لـه من استمتاع يحسد عليه !) . « اني اتغذى بافتراضي هذا وحده ، ولا اوجد الا بفعل استهلاكي اياه . لكن **لهذا السبب** » (يا لها من عبـارة «لهذا السبب» طنانة !) « فان هذا الافتراض ليس افتراضا في حال من الاحوال ، **ذلك انه طالما** » (يا لها من « طالما » عظيمة !) « اني الاوحد» (فلنفهم من ذلك الاناني الحقيقي المتفق مع نفسه) « فاني لا أعرف بالتالي

شيئا عن ازدواجية أنا مفترضة ومفترضة [عن انا]، او انسان، ناقصة وانا كاملة] » ــ يجب أن نقرأ ذلك كما يلي : ان كمال اناي يستقيم في هذه الحقيقة وحدها ، الا وهي اني في كل برهة اعرف نفسي بوصفي انا ناقصة، بوصفي خليقة ــ ((**فلكن**)) (يا لها من « لكن » رائعة !) « حقيقة انسي استهلك نفسي تعني فقط انني كائن » (يجب أن نقرأ : ان حقيقة انني كائن تعني هنا فقط اني في ذاتي استهلك ، في المخيلة ، مقولة المفترَض). « اني لا أفترض نفسي ، لانني في كل برهة لا أفعل على العموم الا ان **اضع** أو **اخلق نفسي فقط**» (يعني أضع وأخلق نفسي بوصفي المفترَض والموضوع والمخلوق) « وانا كائن لاني لست مفترَضا بل موضوعا » (يجب ان نقرأ: وأنا لست كائنا الا لاني مفترض موجودا بصورة سابقة لحقيقة كوني موضوعا) « ومن جديد انا موضوع في اللحظة التي اضع نفسي بها فقط ، يعني أني خالق وخليقة في شخص واحد » .

ان شترنر « انسان موضوع »(١) طالما انه انا موضوعة على الدوام ، وأناه هي ((**انسان ايضا**)) . (**ويغان** ، ص : ١٨٣) . ((**لهذا السبب**)) هو انسان موضوع ؛ ((**ذلك انه طالما**)) لا تتجاوز به أهواؤه الحدود ، فهو ((**بالتالي**)) ما يسميه البورجوازيون انسانا رصينا ، ((**لكن**)) حقيقة كونه انسانا رصينا تعني فقط « انه يحتفظ على الدوام بمحاسبة وثيقة عن تحولاته وانكساراته الخاصة .

ان ما لم يكن حتى الآن صالحا الا « لنا » وحدنا ــ كي نستخدم نحن ايضا، كما يفعل شترنر ، لغة هيغل ــ الا وهو أن فعاليته الخلاقة برمتها لا تملك اي مضمون آخر سوى تحديدات تجريدية عامة ، هذا شترنر نفسه « يضعه » الآن . ان نضال القديس ماكس ضد ((**الماهية**)) يبلغ هنا « هدفه الاخير » في انه يوحد نفسه مع الماهية ، وفي الحقيقة مع الماهية التأملية الخالصة . ان علاقة الخالق والخليقة تتحول الى تفسير لفعل **الافتراض الذاتي** ، أي ان [شترنر يحول [الى [فكرة] « خرقاء » ومشوشة حتى الدرجة القصوى ما [يقوله [هيغل عن التفكير في « [نظرية الماهية [» . [وبما ان] القديس ماكس يتناول [لحظة [**واحدة** من تفكيره ، [لحظة التفكير الذي يضع ، فان أوهامه تصبح [« سلبية » ، [لانه [يتحول اذن هو نفسه الى [« افتراض [ذاتي » ، الخ ، [اذ يميز [بين [نفسه على اعتباره واضعا [ونفسه على اعتباره موضوعا ، [و [يتحول التفكير الى النقيضة الصوفية للخالق والخليقة . ويجب أن نلاحظ ، بالمناسبة ، ان هيغل يحلل ، في هذا القسم من **المنطق** ، « آليات »

---

(١) في الاصل الالماني تلاعب بالالفاظ : ففي الالمانية يمكن لعبارة « Gesetzer man » أن تعني « الانسان الرصين » أو « الانسان الموضوع » .

هذا « العدم الخلاق » ، الامر الذي يفسر دوافع القديس ماكس الى أن « يضع » نفسه بالضرورة ، منذ الصفحة ٨ ، على اعتباره ذلك « العدم الخلاق » .

سوف « نحشر عرضا » الآن بعض المقاطع من تفسير هيغل للافتراض الذاتي بمقارنتها مع ايضاحات القديس ماكس . لكن لما كان هيغل لا يكتب بمثل هذا القدر من التشوش و « كيفما اتفق » مثل جاك المغفل ، فلا بد لنا أن نجمع هذه الفقرات من صفحات مختلفة من **المنطق** كيما نجعلها تتفق مع موضوعة سانشو العظمى .

« يفترض الوجود نفسه وهو نفسه تجاوز هذا الافتراض . وبما أنه رفض لذاته أو لا مبالاة حيال ذاته ، علاقة سالبة بذاته ، فانه يضع نفسه اذن في مواجهة نفسه ... ولا يملك هذا الوضع اي افتراض ... فالآخر لا يوضع الا من خلال الوجودنفسه ... وهكذا فان التفكير لا يوجد الا بوصفه انكار ذاته . وبوصفه تفكيرا مفترضا . فانه تفكير واضح بكل بساطة . وبالتالي فانه يستقيم فيما يلي . انه نفسه وليس بنفسه في وحدة » (الخالق والخليقة في شخص واحد ») . (هيغل ، **المنطق** ، المجلد الثاني ، ص ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢) .

ولقد كان المرء يتوقع من « براعة **الفكر** » لدى شترنر ان يمضي الى أبعد من ذلك في أبحاثه في **منطق** هيغل . لكنه امتنع بحكمة عن القيام بذلك ، لانه لو فعل لوجد أنه ، بوصفه مجرد أنا « موضوعة » ، بوصفه خليقة ، أي بقدر ما يملك **وجودا** ، لا يعدو كونه أنا **ظاهرية** ، ولا يصبح ((**ماهية**)) ، **خالقا** ، الا بقدر ما **لا** يوجد ، بل يتخيل نفسه فحسب . ولقد رأينا سابقا ، وسوف نرى فيما بعد ، أن جميع صفاته ، نشاطه بأسره ، وجماع سلوكه حيال العالم ، ليست سوى مظهر بسيط يمثله على نفسه ، لا شيء سوى « حيل لاعبه على الحبل المشدود للموضوعي » . ان أناه هي على الدوام « أنا » خرساء ومختبئة ، مختبئة في **أناه** الاخرى المتصورة على انها **ماهية** .

وبالتالي فما دام الاناني الحقيقي في نشاطه الخلاق مجرد صياغة جديدة للتفكير التأملي أو الماهية الخالصة ، فانه يترتب على ذلك ، « وفقا للاسطورة » ، « بفعل التكاثر الطبيعي » ، كما سبق الكشف عنه عند دراسة « المعارك الحيانية الشاقة » ، للاناني الحقيقي ، ان خليقاته متصورة ، على ابسط التحديدات الفكرية ، مثل الهوية ، والفارق ، والمساواة ، والمتفاوت ، والتعارض ، الخ . ــ تحديدات [فكرية] [يحاول] ايضاحها في [« نفسه »] ، وقد « [بلغت] أصداؤها حتى [برلين] » . [وفيما يتعلق] [بأناه] **المجردة عن الافتراض** ، [سوف] [تسنح لنا الفرصة كي « تسمع كلمة] صغيرة] » عنها في وقت لاحق . انظر « الاوحد » وغير ذلك .

وكما هي الحال في الانشاء التاريخي لدى **سانشو** ، فان الاحداث التاريخية

المتأخرة تتحول ، حسب الطريقة الهيغلية ، الى السبب ، خالق الاحداث السابقة ، كذلك في حالة الاناني المتفق مع نفسه يتحول شترنر اليوم الراهن الى خالق شترنر الامس ، على الرغم من ان شترنر اليوم ، كي نستعمل لغته ، هو خليقة شترنر الامس . وصحيح أن التفكير يقلب هذا كله ، وفي التفكير يكون شترنر الامس خليقة شترنر اليوم ، بوصفه نتاجا للتفكير ، بوصفه فكرة — بالضبط كما ان الشروط المادية الخارجية - في اطار التفكير ، هي **خليقات** فكره .

ص ٢١٦ : « لا تبحثوا في « انكار الذات » عن الحرية ، التي تفتلكم انتم انفسكم فعليا ، بل ابحثوا عن انفسكم » (اي ابحثوا عن انفسكم في انكار الذات) ، « **اصبحوا انانيين** - وكل منكم سوف يصبح **أنا كليــة القــدرة !** » .

بعدما سبق يجب الا ندهش اذا كان موقف القديس ماكس من هذه الصيغة هو من جديد ، في وقت لاحق ، موقف الخالق والعدو الالد ، وهــو « يحــل » مصادرته الاخلاقية الرفيعة : « اصبح انا **كلية القدرة** » في الصيغة التالية : ان كل امرىء ، في اية حالة ، يفعل ما يستطيع ، ويستطيع ما يفعل ، وبالتالي فهو طبعا ، بالنسبة الى القديس ماكس ، « كلي القدرة » ، وعلى اي حال ، فان هراء الاناني المتفق مع نفسه يتلخص في الصيغة الموردة اعلاه . اولا تأتي الوصية الاخلاقيــة بالبحث ، والاكثر من ذلك البحث عن الذات . ويعرف هذا بمعنى ان من واجب الانسان ان يصير الى ما ليس هو عليه حتى الآن ، أن يصير انانيا ، وهذا الاناني يعرف على أنه « انا كلية القدرة » ، حيث الامكانات الفعلية لكل فرد تصعدت متحولة الى الانا ، الى القدرة الكلية ، الى وهم الامكانات . وبالتالي فان البحث عــن الذات يضاهي الصيرورة شيئا مختلفا عن ماهية المرء ، الصيرورة **كلي القدرة** ، اي لا شيئا ، شيئا لا وجود له ، وهما خالصــا .

. . . .

لقد تقدمنا الآن بعيدا بحيث نستطيع ان نكشف ونحل احد الاسرار الاعمق للاوحد ، وفي الوقت ذاته قضية احتفظت بالعالم المتحضر لفترة طويلة مــن الزمن في حالة من الحيــرة القلقــة .

من هو شيليغا ؟ منذ ظهور **المجلة الادبية** النقدية (انظر **العائلة المقدسة**) طرح هذا السؤال جميع أولئك الذين تتبعوا تطور الفلسفة الالمانية : من هو شيليغا ؟ ان كل امرىء يسأل ، وكل امرىء يصغي بكل انتباه الى الصدى الهمجي لهــذا الاسم — لكــن ليس مــن يجيب .

من هو شيليغا ؟ ان القديس ماكس يعطينا مفتاح « سر الاسرار » هذا .

ان شيليغا هو شترنر بوصفة خليقة ، وشترنر هو شيليغا بوصفه خالقا . ان شترنر هو « الانا » ، وشيليغا « الانت » ، في « الكتاب » . ومن هنا فان شترنر ، الخالق ، يتصرف حيال شيليغا ، خليقته ، كما لو انه « عدوه الالد » . فلا يكاد شيليغا يرغب في التحرر وتحقيق استقلاله حيال شترنر ــ لقد قام بمحاولة يائسة في هذا الاتجاه في Nord - deutsche Blätter ــ حتى « يسترده القديس ماكس الى نفسه » في الحال ، وهي تجربة كيميائية حقيقية جرت في الصفحات ١٧٦ ــ ١٧٩ من « الشرح الدفاعي » في **ويغان** ، ووضعت حدا نهائيا لمحاولة شيليغا.

ان نضال الخالق ضد الخليقة ، شترنر ضد شيليغا ، ليس على اية حال سوى صراع ظاهري . وهذا شيليغا يلوح [الآن] ضد خالقه بعبارات هذا [الخالق نفسه] ــ مثلا التأكيد « بأن [مجرد] الجسم العادي [انعدام] الفكر » . (**ويغان** ، ص : ١٤٨) . ولقد كان القديس [ماكس] ، كما رأينا ، [يتخيل] [الجسد العاري، الجسد قبل] تكوينه] ، وقد عرفه [بهذه المناسبة] على انه « العنصر الآخر للفكر، لا فكرا ولا مفكرا ، وبالتالي انعدام الفكر » والاكثر من ذلك انه يعلن صراحة في فقرة لاحقة ان انعدام الفكر **وحده** [كما من قبل الجسد **وحده** ــ وهكذا فان كلا التصورين يتوحدان] يستطيع ان ينقذه من الافكار (ص : ١٩٦) ــ ونجد اثباتا ابرز على هذه الرابطة السرية بين شترنر وشيليغا في **ويغان** . لقد شاهدنا من قبل في الصفحة ٧ من « الكتاب » ان « الانا » ، أي شترنر ، هو « الاوحد » . وفي الصفحة ١٥٣ من « الشرح » يخاطب « انته » : « **انت ... مضمون هذه الصيغ الجوفاء** » » يعني مضمون « الاوحد » ، وفي الصفحة ذاتها يرد ما يلي : « لقد غض النظر عن حقيقة انه **هو نفسه ، شيليغا ، مضمون هذه الصيغ** » . ان « الاوحد » هو الصيغة الجوفاء ، كما يقول القديس ماكس بصورة حرفية . واذا اخذ بعين الاعتبار على انه « **الانا** » ، اي على انه **خالق** ، فهو **مالك الصيغة** ــ هذا هو **القديس ماكس**. واذا أخذ بعين الاعتبار على انه « **انت** » ، أي على انه **خليقة** ، فانه **مضمون الصيغة**ــ يعني **شيليغا** ، وكما اخبرنا لتونا ، ان شيليغا الخليقة يظهر في صورة الاناني المتفاني؛ في صورة دون كيشوت منحل ؛ وان شترنر الخالق هو الاناني بالمعنى العادي ، على انه القديس سانشو بانزا .

وبالتالي فان لدينا هنا المظهر الآخر لنقيضة الخالق والخليقة ؛ حيث كل واحد من الحدين يحمل نقيضه في ذاته . هنا سانشو بانزا شترنر ، الاناني بالمعنى العادي ، ينتصر على دون كيشوت شيليغا ، **الاناني المتفاني والوهمي** ، ينتصر عليه بالضبط **بوصفه** دون كيشوت ، بفضل ايمانه بالسيطرة العالمية للمقدس . من كان

حقا اثاني شترنر بالمعنى [العادي] ان لم يكن سانشو [بانزا] ، ومن اثانيه المتفاني [ان لم يكن] دون كيشوت ، وماذا كانت علاقتهما [المتبادلة] في [الشكل الذي وجدت فيه حتى الآن ان] لم تكن علاقة [سانشو بانزا شترنر] بدون كيشوت [شيليغا ؟ ذلك انه ليس الآن امام [سانشو بانزا] شترنر أن يكون [سانشو الا [كي يحمل شيليغا بوصفه [دون كيشوت [على الاعتقاد] بأنه يتجاوزه في الدون [كيشوتية] « [بصورة متفقة مع هذا الدور ، بوصفه] الدون [كيشوت [العمومي المفترض ، لا يتخذ [اية خطوات] ضد [دون كيشوتية [سيده السابق ، [الذي يقسم على الولاء له بكل الاخلاص الحار الذي يتحلى به الخادم] ، وبذلك يبرهن على المكر الذي وصفه سرفانتس من قبل . وبالتالي فانه ، اذا اخذنا المضمون الفعلي بعين الاعتبار ، المدافع عن البورجوازي الصغير العملي ، مكافحا في الوقت ذاته وعي هذا البورجوازي الصغير ، وهو وعي يقتصر في آخر تحليل على التصور المثالي الذي يحققه البورجوازي الصغير عن البورجوازية التي لا يستطيع اليها بلوغا .

وهكذا فان دون كيشوت الآن ، في ملامح شيليغا ، يقوم بوظيفة الخادم امام حامل سلاحه السابق .

أما حتى أي قدر احتفظ سانشو في « تحوله » الجديد بعاداته القديمة ، فهو ما نستطيع أن نتبينه في كل صفحة . ان « الابتلاع » و « الاستهلاك » يشكلان على الدوام احدى صفاته الرئيسية . و « حياء الطبيعي » لا يبرح يتحكم فيه بحيث ان ملك بروسيا والامير هنريخ الثاني والسبعين يتحولان في نظره الى «اباطرة صينيين»، أو « سلاطين » ، وهو لا يغامر بالحديث الا عن المجالس الا « .... »[1] ، انه ينشر بعد حواليه الامثال والحكم الاخلاقية من مزودته ، ولا يكف عن الخوف من «الاشباح»، بل يؤكد أنها الشيء الوحيد الذي يجب أن يخشى جانبه ؛ وان الفارق الوحيد هو ان سانشو قد خدع في حالته غير المقدسة من قبل الفلاحين في الحانة ، بينما هو الآن، وقد اصبح في حالة القداسة ، يخدع نفسه بصورة متصلة .

لكن فلنعد الى شيليغا . من ذا لم يتبين منذ زمن بعيد اصبع شيليغا في جميع « الصيغ » التي يضعها القديس سانشو في فم « انته » ؟ وانه لمن الممكن على الدوام اكتشاف آثار لشيليغا ليس في صيغ هذه « الانت » فحسب ، بل كذلك في الصيغ التي يظهر شيليغا فيها كخالق ، أي بوصفه شترنر . لكن بما أن شيليغا خليقة ، فانه ما كان يمكن أن يمثل في **العائلة المقدسة** الا على انه ((**لغز**)) . وكان كشف هذا اللغز مهمة شترنر الخالق . أما نحن ، فقد كنا نستشعر طبعا أنه كان في اساس هذا الامر كله مغامرة مقدسة عظمى . ولم يخب أملنا . ان المغامرة الفريدة في الواقع لم تشاهد قط او يسمع بها قط وهي تتجاوز المغامرة مع الطواحين الهوائية في الفصل العشرين من كتاب سرفانتس .

---

(1) الالمانيــــة .

٣ ـ رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي ،

أو « منطق الحكمة الجديدة » .

في البدء كان الكلمة ، اللوغوس . فيه كانت الحياة ، والحياة كانت نور البشر . ولقد أضاء النور في الظلمة . والظلمة لم **تدركه** . كان النور الحقيقي . وكان في العالم ، والعالم لم يعرفه . لقد جاء الى **خاصته** ، وخاصته لم تقبله . لكن اولئك الذين قبلوه أعطاهم سلطانا كي يصبحوا اصحاب ملكية يؤمنون باسم الاوحد . [لكن من] هو الذي [شاهد] الاوحد قط ؟

[فلندرس] الآن « نور [العالم » هذا في [« منطق الحكمة الجديدة] » لان القديس [سانشو لا يريد أن يكتفي بكل ما [دمره] من قبل .

[بالنسبة الى] مؤلفنا « الأوحد » ، من المفروغ منه [بالطبع أن [أساس [عبقريته يقوم] في [المجموعة [المتألقة من الفضائل [الشخصية التي تؤلف براعته] الفكرية الخاصة . [وما دامت] جميع هذه الفضائل قد اثبتت من قبل بصورة وافية، فانه يكفي هنا أن نعطي خلاصة مقتضبة لاهمها : المجون الفكري ـ الاضطراب ـ التشوش ـ الخراقة المعترف بها ـ التكرارات التي لا تنتهي ـ التناقض المتصل مع نفسه ـ المقارنات التي لا نظير لها ـ محاولات الاستعمال الاخرق لعبارات العطف : من أجل ، بالتالي ، لهذا السبب ، لان ، وفقا لذلك ، لكن ، الخ . ـ الجهل ـ التأكيدات الخرقاء ـ الطيش المهيب ـ العبارات الثورية الرصينة ـ البلاغة المبجحة ـ الابتذال الطنان والعبث بالبذاءة الرخيصة ـ الارتفاع بحكم بايكستهر نانت(١٤٦) الى مرتبة المفاهيم المطلقة ـ التبعية الفكرية للتقاليد الهيغلية والشعارات البرلينية الشائعة ـ وباختصار الصناعة الكاملة للحساء الشعبي الرقيق (٤٩١ صفحة منه) على طريقة رومفورد .

ان مجموعة كاملة من **الانتقالات** تسبح مثل العظام في هذا الحساء الشعبي ، وسوف نقدم الآن بعض النماذج منها لتسلية الجمهور الالماني الذي تنتابه الكآبة :

« أفلسنا نستطيع ـ والحال انه من الواجب ـ يشاطر المرء أحيانا ـ يستطيع المرء اذن ـ من أجل فعالية . . . ينتسب الى ذلك على الاخص ما . . . يسمع المرء نداءه على الاغلب ـ وهذا يعني ـ ختاما ـ يمكن أن يكون واضحا الآن ـ في غضون ذلك ـ وهذا يمكن ، بالمناسبة ، ان يقال هنا ـ لولا انه ـ أو ربما لم يكن ـ التقدم من . . . الى النقطة حيث . . .

ليس من الصعب ـ من وجهة نظر معينة ، تجري المناقشة على هذا الغرار تقريبا ـ مثال ذلك «الخ ، الخ ، و « يستقيم فيه » في جميع «التحولات» الممكنة » .

يمكننا في الحال أن نأتي هنا على ذكر حيلة [منطقية] [من المحال [بشأنها تقرير ما اذا كانت تدين بوجود [ها] الى قوة سانشو [الشهيرة] [أو الى [العجز الذي تعاني منه [أفكاره] . ان هذه [الحيلة تستقيم] في الاطباق على [مظهر واحد [من فكرة [أو [مفهوم [يملك عدة] مظاهر محددة جيدا لتحويله الى المظهر الواحد [والأوحد] ، ومن بعد احلاله محل [المفهوم نفسه بوصفه [تحديده الأوحد ، ومن ثم معارضته [بأي مظهر آخر [تحت [اسم جديد ، على أنه [شيء اصيل . ذلك هو شأننا ، [كما] سوف نرى في وقت لاحق ، مع مفهومي الحرية والخصوصية .

من بين المقولات التي لا تدين بأصلها لشخصية سانشو بقدر ما تدين للمحنة العامة التي يعاني منها المنظرون الالمان في الوقت الحاضر ، يحتل المكانة الاولى **التمييز التافه** ، الذي هو كمال التفاهة حقا . ولما كان قديسنا منغمسا في تناقضات [معذبة النفس [مثل الفردي والعمومي ، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، والأنانية العادية وانكار الذات ، الخ ، فانه ينتهي في آخر تحليل الى التنازلات والتعاقدات المتبادلة الاشد تفاهة بين المظهرين ، التي تستند بدورها الى اشد التمييزات دقة ـ التمييزات التي يعبر عن تواجد حدودها بكلمة ((**كذلك**)) والتي يحافظ من بعد على ازدواجيتها بواسطة ((**بقدر ما**)) بائسة . وهذه أمثلة عن هذه التمييزات التافهة : كيف **يستغل** الناس بعضهم بعضا ، لكن احدا لا يفعل ذلك على **حساب الآخر** ؛ حتى أي مدى يكون شيء ما فيّ **خاصا بي أو موحى به من الغير**؛ انشاء عمل **انساني** وعمل **أوحد** تأمين جنبا الى جنب ؛ ماهو لا غنى عنه من أجل حياة **انسانية** وما هو لاغنى عنه من أجل حياة وحداء ؛ ما يشكل جزءا من الشخصية الخالصة وما هو عرضي موضوعيا : الامر الذي لا يملك القديس ماكس من أجل تقريره أي مقياس من وجهة نظره الخاصة ؛ ما يخص **الخرق والاسمال** وما يخص**جلد** الفرد ؛ **ما يتملكه أو ما يتخلص منه** نهائيا بالانكار ؛ حتى أي مدى يضحي بمجرد حريته أو بمجرد فرديته الخاصة ؛ وفي هذه الحالة فان ثمة تضحية **ايضا** ، لكن فقط **بقدر ما لا** يضحي بأي شيء **بكل** معنى الكلمة ؛ ما **يجعل** مني رابطة مع الغير وما يصلني بالآخرين في صورة علاقة شخصية . ان بعض هذه التمييزات تافهة بصورة **مطلقة** ، وبعضها **الآخر** ـ في حالة سانشو على الاقل ـ لا تملك أي معنى أو اساس . ويستطيع المرء ان يعتبر قمة هذه التمييزات التافهة ذلك التمييز بين **خليقة العالم** من قبل الفرد **والزخم** الذي يتلقاه هذا الفرد من العالم . فاذا تعمق هنا في هذا الزخم ، في كل مدى وتعدد تأثيراته فيه ، فلا بد ان يكتشف آخر الامر التناقض بأنه [**رهن** [العالم **بصورة عمياء**

بقدر ما هو خالقه [بصورة انانيـــة [وبصـــورة ايديولوجيـــة . [انظر : « متعتي الذاتية ») . وانه [لن يضع عندئذ [جنبا الى جنب « كذلك » و « بقدر ما » ، [اكثر مما يضع [العمل « الانـــاني » والعمل « الأوحد » ؛ انه لن يجرؤ اذن على [معارضة] الواحد مع الآخر ؛ انه [لن يجمل الواحد [يهاجم الآخر [من الخلف [وبذلك لن يكون [قد أخضع لنفســه كليا « الاناني المتفق [مع نفســه »] ـ لكننـــا [نعرف] ان هذا الاخير لا يحتاج لان [يخضع] لأي شيء كان ، لانه كان من البدء نقطة الانطلاق .

ان هذه اللعبة التافهة بالتمييزات تجتاز « الكتاب » بأسره ؛ وانها لتشكل فيما عدا ذلك الرافعة الرئيسـيةللحيل المنطقية الاخرىوتتخذ بصورة خاصةشكل ذمامة(١) مفرورة بنفسها بقدر ما هي رخيصة بصورة تبعث على السخرية . وهكـذا يتضح لنا بواسطة الأمثلة الى اي مدى يحق للأناني الحقيقي أن يروي الأكاذيب والى اي مدى لا يملك مثل هذا الحق ؛ الى اي مدى تكون خيانة الثقة « بغيضة » والى اي حـد لا تكون كذلك ؛ الى أي مدى يملك الامبراطور سيجيسموند والملك الفرنسي فرنسوا الاول الحق في الحنث بايمانهما والى اي حد كان سلوكهما في هذا المجال « مخزيا » ، وبعض الامثلة التاريخية البارعة الاخرى من النمط ذاته . وبعد كل هذه التمييزات المكدودة والمسائل الحقيرة يتخذ صاحبنا سانشو مظهرا رفيعا حقا في لا مبالاته . اذ أن الامر سواء بالنسبة اليه ، وهو يرفض جميـع الفـوارق الفعليـة والعمليـــة والايديولوجية . وعلى العموم نستطيع ان نقول في الحال ان قدرته على التمييز تتخلف حتى درجة بعيدة عن قدرته على عدم التمييز ، على رؤية جميع القطط ســـوداء في ظلمة المقدس ، وعلى ارجاع كل شيء الا لا شيء ـ وهو فن يجد التعبير اللائم عنه في الابدالات .

عانق « حمارك » يا سانشو، فقد وجدته من جديد هنا ! انه يخب بكل مرح للاقائك ، دون أن يأبه البتة للرفســات التي تلقاها ، ويحييك بصوته الرنان . اركع أمامه ، عانق عنقه ، وانجز المهمة التي دعاك اليها سرفانتس في الفصل الثلاثين !

ان الابدال حمار القديس سانشو ، قاطرته المنطقية والتاريخية ، القوة المحركة « للكتاب » وقد أرجعت الى تعبيرها الأبسط والاشد اختصارا . وفي سبيل تحويل الفكرة الواحدة الى الاخرى ، أو البرهان على هوية شيئين مختلفين كل الاختلاف ، فانه لابد من بعض الحلقات المتوسطة التي يمكن استخدامها ، بمعناها جزئيـا ، وباشتقاقها اللغوي جزئيا ، وبصداها جزئيا ، في سبيل اقامة رابطة ظاهرية بـين

---

(١) casuistique ، او علم قضايا الذمة والضمير .

فكرتين اساسيتين - ومن ثم تلحق هذه الحلقات بالفكرة الاولى في شكل ابدال ، وبطريقة يمضي المرء معها ابعد فابعد عن نقطة الانطلاق ويقترب اكثر فاكثر من الهدف المرجو . واذا كانت سلسلة الابدالات قد مضت بعيدا جدا بحيث يستطيع المرء ان يخلص الى نتيجة دون أيما خطر ، ألحقت الفكرة الاخيرة أيضا في شكل ابدال بواسطة خط ، وبذلك تكون الحيلة قد تمت . هذه طريقة يوصى بها تماما في تهريب الافكار القائم على الشعوذة ، وتشتد فاعليتها بقدر ما تجعل رافعة الحجج الرئيسية . وعندما تستخدم هذه الخدعة بنجاح مرات عديدة ، فان في مكنة المرء ، على طريقة سانشو ، أن يحذف بصورة تدريجية بعض الحلقات المتوسطة ويرجع آخر الامر سلسلة الابدالات الى بعض الاقواس الضرورية بصورة مطلقة .

ويمكن أن يقلب الابدال أيضا ، كما رأينا أعلاه ، وبذلك يؤدي الى خدع جديدة اشد تعقيدا - بل الى نتائج أبعث على الدهشة . ولقد شاهدنا هناك ايضا أن الابدال هو الشكل المنطقي للسلسلة غير المتناهية في الرياضيات .

ويستخدم القديس سانشو الابدال بطريقتين : من جهة واحدة على صعيد المنطق الخالص ، في تكريس العالم ، حيث يمكنه من تحويل أي شيء دنيوي الى « القدس » ، ومن جهة أخرى على صعيد التاريخ ، في شرح الرابطة بين عصور مختلفة وفي تلخيص هذه العصور ، اذ تختصر كل مرحلة تاريخية في كلمة وحيدة ، وتكون النتيجة النهائية أن الحلقة الاخيرة للسلسلة التاريخية لم تتقدم بنا شعرة واحدة ابعد من الحلقة الاولى ، وفي النهاية تلخص عصور السلسلة جميعا في مقولة مجردة وحيدة مثل المثالية - والتبعية للافكار ، الخ . واذا كان لا بد من اعطاء السلسلة التاريخية للابدالات مظهر التقدم ، فان هذا الامر يتحقق باعطاء العبارة الختامية معنى اكتمال العصر البدئي للسلسلة ، والحلقات المتوسطة معنى المراحل الصاعدة للتطور المؤدي الى العبارة الاخيرة القمية .

وان لدينا **الترادف** جنبا الى جنب مع الابدال ، يستغله سانشو بكل طريقة ممكنة . فاذا كان ثمة علاقة لغوية بين كلمتين او كانتا متشابهتين صوتا فقط ، جعلتا في الحال مسؤولتين عن بعضهما بعضا ، أو اذا كان للكلمة الواحدة معنى مختلف ، فانها تستخدم اذن ، حسب الحاجة ، بمعنى واحد اولا ، ومن ثم بمعنى آخر ، بينما يتظاهر القديس سانشو بانه يتحدث عن نفس الشيء الواحد في « انكساراته » المختلفة . وفيما عدا ذلك ، فان فرعا خاصا من الترادف يستقيم في **الترجمة** ، حيث يستعاض عن تعبير فرنسي أو لاتيني بتعبير الماني لا يعبر عنه الا بصورة نصفية ، او هو يعني شيئا مختلفا كل الاختلاف ، مثال ذلك ، كما رأينا اعلاه ، حين ترجمت كلمة « Respaktieren » كما يلي : « الاحساس بالتبجيل والوجل » ، وقس على ذلك . فلنتذكر كلمات Staat ، و Status ، و Stand ، و Notstand ، الخ .

وفي القسم عن الشيوعية سنحت لنا الفرصة لملاحظة امثلة عديدة عن استخدام هذه اللعبة . فلندرس باقتضاب مثالا عن هذا الترادف اللغوي :

« ان كلمة Gesellschaft (آ) مشتقة من كلمة Sal . فاذا كان ثمة عدد كبير من الناس في Saal (ب) ، فان Saal اذن هي التي جعلتهم في مجتمع . **انهم في مجتمع** وهم يشكلون على الاكثر **مجتمعا صالونيا** ويعبرون عن انفسهم **بالعبارات الصالونية** شائعة الاستعمال . وحين يتم الوصول الى **التعامل** الحقيقي ، فيجب ان يؤخذ بعين الاعتبار على انه مستقل عن المجتمع » (ص : ٢٨٦) .

ما دامت « كلمة Gesellschaft مشتقة من Sal » ؛ ولنقل بالمناسبة ان ذلك غير صحيح لان الجذور **الأصلية** لجميع الكلمات هي **الافعال**) ؛ فان Sal يجب اذن ان تعادل Saal . لكن Sal في الالمانية العليا القديمة تعني **بناء** . وان Kisells, Geselle التي اشتقت Geselleschaft منها ــ تعني **رفيقا منزليا** ؛ وهكذا فلا شأن للكلمة Saal هنا . لكن ليس لهذا الامر كبير أهمية: ان Saal تحول فورا الى Salon ، فكأن ليس هناك هوة تبلغ حوالي ألف سنة ومسافة تبلغ مئات الاميال بين الكلمة الالمانية العليا القديمة Sal والكلمة الفرنسية الجديدة Salon . وهكذا يحول المجتمع الى مجتمع صالوني لايمكن ان تقوم فيه ، وفقا للفكرة البورجوازية الصغيرة عنه ، سوى علاقات شفهية خالصة ، ويستبعد منه كل تعامل فعلي . ــ وعلى اي حال . فما دام القديس ماكس لايستهدف الا تحويل المجتمع الى «المقدس». فقد كان في وسعه بلوغ ذلك من سبيل اقصر جدا لو انه قام بدراسة أعمق نوعا ما لفقه اللغة واستشار اي قاموس لجذور الكلمات . وياله من لقية بالنسبة اليه اذن لو انه اكتشف هناك الرابطة اللغوية بين كلمتي Geselleschaft و Selig (جـ) ؛ Gesellschaft — Selig Heilig - das Heilig (د) اثمة مايمكن ان يبدو أبسط من ذلك ؟

لو أن الترادف اللغوي « لشترنر » كان صحيحا ، فان الشيوعيين اذن يسعون الى الكوتتية الحقيقية ، الكوتتية بوصفها المقدس . فكما أن Gesellchaft [مجتمع] تصدر عن Sal [بناء] ، فان كلمة Graf (هـ) ؛ بالقوطية (Garávje)

(آ) المجتمع .

(ب) قاعة ، صالون .

(جـ) مبارك .

(د) مجتمع مبارك ــ مقدس ــ المقدس .

(هـ) كونتيسة .

تصدر كذلك عن الكلمة القوطية Râvo [منزل] . Sal البناء = Râvo ، المنـزل اذن ؛ وبنتيجة ذلك فان Gesellchaft [مجتمع] = Grefschaft [كونتية].
ان الجذور في أول الكلمتين وآخرهما هي نفسها ، ومقاطع الجذور تملك المعنى ذاته — وبالتالي فان المجتمع المقدس للشيوعيين هو الكونتية المقدسة، الكونتية بوصفها المقدس. اثمة ما يمكن ان يبدو ابسط من ذلك ؟ ولقد كان القديس سانشو يستشعر ذلك عندما راى في الشيوعية اكتمال النظام الاقطاعي ، يعني نظام الكونتيات .

ان الترادف يخدم قديسنا من جهة واحدة في تحويل العلاقات التجريبية الى علاقات تأملية ، حين يستخدم الكلمة الواردة في الحياة العملية والتأمل الفلسفي على السواء بمعناها التأملي وحده ، متفوها بعبارات قليلة عن هذا المبنى التأملي ، زاعما من بعد انه قد انتقد بذلك العلاقات الفعلية التي تفيد هذه الكلمة ايضا في الدلالة عليها . وانه ليفعل ذلك بكلمة **تأمل** . ففي الصفحة ٤٠٦ « يظهر » « التأمل » في مظهرين بوصفه وجودا **أوحد** يملك « تظاهرة مزدوجة » — ايه ، يا شيليغا ! انه يرعد ضد التأمل **الفلسفي** ويظن أنه بذلك صفى حساباته مع المضاربة التجارية (١) التي يجهل كل شيء عنها . — ومن جهة ثانية ، فان هذا الترادف يخدمه ، هو البورجوازي الصغير المقنع ، في تحويل العلاقات التجارية (انظر ما قيل أعلاه في معالجة « الشيوعية » بشأن الصلة بين اللغة والعلاقات البورجوازية) الى علاقات شخصية وفردية لا يستطيع المرء مهاجمتها دون أن يهاجم الفرد في فرديته ، في « خصوصيته » و « أوحديته » . هكذا ، على سبيل المثال ، يستغل سانشو الصلة اللغوية بين Geld (ب) و Geltung (جـ) ، Vermögen (د) و Vermögen (هـ) الخ .

ان الترادف ، متحدا مع الابدال ، يشكل الرافعة الرئيسية **لحيله السحرية** التي سبق لنا عرضها في مناسبات عديدة . وكيما نقدم مثالا على السهولة الكبيرة لهذا الفن ، فلننقد كذلك حيلة سرية على طريقة سانشو .

---

(١) ثمة تلاعب بالكلمات هنا . فكلمة spéculation تعني في الوقت ذاته التأمل في الفلسفة والمضاربة في التجارة .

(ب) النقد .

(جـ) قيمة ، صلاحية .

(د) ثروة ، ملكية ، قدرة ، امكانية .

(هـ) ان يكون قادرا .

ان Wechsel (أ) ، بوصفه تغيرا ، هو قانون الظواهر كما يقول هيغل .
ويستطيع « شترنر » أن يستطرد : ومن هنا كانت ظاهرة شدة القانون المناهض للكمبياليات (Wechsel) المزورة ، لاننا نجد هنا القانون المتسامي على الظواهر ، القانون من حيث هو قانون ، القانون المقدس ، القانون على أنه المقدس ، المقدس نفسه ؛ الذي هو ضحية التدنيس والذي يثأر له في العقاب . وبكلام آخر : ان Wechsel في « تظاهرته المزدوجة » ، بوصفه كمبيالة (lettre de change) وبوصفه تغيرا (changement) يؤدي الى Verfall (ب) (échéance) و (décadance) . ان الانحطاط بوصفه نتيجة للتغير يشاهد في التاريخ ، فيما يشاهد ، ابان سقوط الامبراطورية الرومانية ، وفي ظل الاقطاعية ، والامبراطورية الجرمانية ، وسيطرة نابليون . ان « الانتقال من » هذه الازمات التاريخية العظمى « الى » الازمات الاقتصادية لزمننا الحاضر « يتم دونما صعوبة » ؛ وهو يفسر كذلك السبب في كون الازمات التجارية مشروطة دائما باستحقاق الكمبيالات .

أو انه يستطيع ، كما هي حال عبارتي « الملكية » و « النقد » ، ان يبرر كلمة «الكمبيالة» لغويا بأن «يجادل، من وجهة نظر معينة، كما يلي على وجه التقريب » : أن الشيوعيين يريدون فيما يريدونه ان يلغوا Wechsel (الكمبيالة) . لكن ، أفلا تقوم لذة العالم الرئيسية على وجه الدقة في Wechsel (التغير) ؟ وبالتالي فهم يريدون ما هو مائت ، ما هو جامد ، الصين — وهذا يعني ان الصيني الكامل شيوعي . « ومن هنا » كانت البيانات الشيوعية المناهضة لـ Wechselbrief (جـ) و Wechsler (د) . فكأن كل رسالة ليست Wechselbrief رسالة تغير ، رسالة تسجل تغيرا ؛ وكل انسان ليس Wechselnder (هـ) ، Wechsler .

(أ) تغير ، كمبيالة .

(ب) استحقاق الكمبيالة ؛ انحطاط ، تفسخ .

(جـ) كمبيالات .

(د) صراف ، وسيط مراقة .

(هـ) شخص متغير .

ولا بد للقديس سانشو - كي يضفي مظهر التنوع العظيم على بساطة انشائه وحيله المنطقية ، من **الحدث العرضي** . فهو يحشر من وقت لآخر « بصورة عرضية» فقرة تنتسب الى قسم آخر من الكتاب ، أو كان يمكن اهمالها كليا ، فيقطع بذلك مرة أخرى خيط ما يسمى حجته ، هذا الخيط الذي انقطع من قبل مائة مرة . وانه ليعطي عن ذلك اذن هذا التفسير الساذج : « اننا » « لا نسير مثل الساعة » ، ويثير مع الوقت عند القارئ ، الذي صادف من قبيل هذه العملية عدة مرات ، بعض اللاحساسية حتى حيال التشوش الأعظم . وحين يقرأ المرء « الكتاب » ، فانه يعتاد كل شيء ، بل ينتهي اخيرا الى قبول أسوأ الامور بكل طيبة خاطر . وعلى أي حال ، فان هذه الاحداث العرضية ، (كما كان [يجب] أن يتوقع من القديس سانشو ، انما هي وهمية فقط ومجرد تكرارات تحت [أقنعة أخرى] من العبارات التي تردت [من قبل] مئات المرات) .

وبعدما عمل القديس ماكس [على اظهار نفسه بهذه الطريقة في] صفاته الشخصية ، ومن بعد كشف عن نفسه بوصفه [« **مظهرا** » و] بوصفه « ماهية » في التمييز و [في] الترادف وفي الحدث العرضي ، [فاننا] نتهي [الى] القمة الحقيقية وكمال المنطق ، « المفهوم » .

المفهوم هو « الانا » (انظر **المنطق لهيغل** ، القسم الثالث) ، المنطق [بوصفه الانا] . هذه هي العلاقة المحضة للانا بالعالم ، علاقة [مجردة] من جميع العلاقات الفعلية المتعلقة بها ؛ [صيغة] صالحة لجميع المعادلات التي يرجع الانسان [المقدس اليها المفاهيم] الدنيوية . ولقد سبق أن [بينا] أعلاه كيف « يسعى » سانشو عبثا، بواسطة هذه الصيغة ، لايضاح مختلف التحديدات التجريدية الخالصة ، مثل الهوية ، والتناقض ، الخ ، بارجاعها الى جميع الاشياء الفعلية الممكنة والقابلة للتخيل .

فلنبدأ في الحال بمثال محدد ، مثلا العلاقة بين « الانا » والشعب .

الانا ليست الشعب ،

الشعب = غير **الانا**

الانـا = غير الشعب

وبالتالي فاني انكار الشعب ، والشعب ينحل في أناي .

ويمكن التعبير كذلك عن المعادلة الثانية بالمعادلة الملحقة التالية :

انا الشعب غيـر موجودة

أو

انا الشعب هي الصورة السلبية لاناي .

وهكذا فان الفن كله يستقيم فيما يلي : ١ - ان الانكار الذي يخص الصلة في البداية يرتد أولا الى المسند اليه ومن بعد الى المحمول ؛ ٢ ان الانكار ، « الغير » ، يتخذ حسب الحاجة معنى الغيرية ، أو الفارق ، او التعارض ، او الانحلال المباشر . وانه ليعتبر في المثال الراهن من حيث هو انحلال مطلق ، من حيث هو انكار كلي ؛ ولسوف نجد ان القديس ماكس يستخدمه كذلك بمعان اخرى حسبما يناسبه . وهكذا فان هذه القضية التي هي تحصيل الحاصل : انا لست الشعب ، تتحول الى هذا الاكتشاف الجديد الهائل : أنا انحلال الشعب .

وبخصوص المعادلات المعطاة اعلاه ، فانه لم يكن حتى من الضروري بالنسبة الى القديس سانشو أن تكون لديه أية فكرة عن الشعب ؛ كان يكفيه ان يعرف ان انا والشعب « اسمان مختلفان كليا لشيئين مختلفين كليا » ؛ كان يكفي الا يكون للكلمتين حرف مشترك واحد ، واذا كان لا بد الآن من مزيد من التأمل عن الشعب : من وجهة نظر المنطق الاناني ، فانه يكفي ان يلصق بالشعب و « بالانا » ، من الخارج ، اي نوع من التحديد التافه ، المأخوذ من التجربة اليومية ، الامر الذي يهيء لقيام معادلات جديدة . وان المرء ليتخذ في الوقت ذاته مظهر نقد تحديدات مختلفة بأسلوب مختلف . ولسوف نشاهد الآن تأملا فلسفيا من هذا النمط بخصوص الحرية والسعادة والثروة :

المعادلات الاساسية : الشعب = غير الانا

المعادلة رقم ١ : حرية الشعب = غير حريتي .

حرية الشعب = لا حريتي .

حرية الشعب = عبوديتي .

(ولكننا نستطيع أن نقلب هذا أيضا ، فننتهي الى الصيغة الكبرى : عبوديتي = استرقاقي هو حرية الشعب) .

المعادلة رقم ٢ : سعادة الشعب = غير سعادتي .

سعادة الشعب = لا سعادتي .

سعادة الناس = تعاستي .

(المعادلة المقلوبة : تعاستي ، بؤسي ، هو سعادة الشعب) .

المعادلة رقم ٣ : ثروة الشعب = غير ثروتي .

ثروة الشعب = لا ثروتي .

ثروة الشعب = فقري .

(المعادلة المقلوبة : فقري هو ثروة الشعب) .

ويمكن الاستمرار في هذا على هوى المرء(٦) وتوسيعه بحيث يشمل تحديدات اخـرى .

وكل ما هو مطلوب من أجل تشكيل مثل هذه المعادلات ، فيما عدا الالمام العام جدا بمثل تلك الافكار التي يستطيع شترنر ان يصنع منها كلمة مركبة مع كلمـة « الشعب » : هي معرفة التعبير الايجابي للنتيجة الحاصلة في شكلها السلبي ، مثلا « الفقر » مـن أجل « لا الثروة » . الخ . وهذا يعني ان ذلك القدر من المعرفة باللغة الذي يتطلبه المرء في الحياة اليومية كاف تماما من اجل الوصول بهذه الطريقة الى الاكتشافات الابعث على الذهول .

وهكذا فان الحيلة بأكملها هنا تكمن في ان غير ثروتي وغير سعادتي وغير حريتي تتحول الى لا ثروتي ولا سعادتي ولا حريتي . ان « غير » التي هي في المعادلة الاولى انكار عام يمكن أن يعبر عن جميع أشكال الخلاف ، مثلا ينطوي بكل بساطة على فكرة أن تلك ثروتنا المشتركة ، ولبست ثروتي على سبيل الحصر — تتحول في المعادلـة [الثانية] الى انكار ثروتي ، سعادتي ، الخ ، وتنسب الى [لا السعادة] : التعاسة ، العبودية . [وطالما] ينكر عليّ شكل معين من الثروة ، ثروة [الشعب] ، لكن لا [الثروة] عامة في حال من الاحوال ، فان [سانشو يعتقد ان الفقر] يجب أن يكون من نصيبي . وان هذا [يتحقق] من جراء أن لا حريتي تتخذ [هي الاخرى] شكلا ايجابيا وبذلك تتحول الى [« عبوديتي »] . بيد أن [لا حريتي] يمكن طبعا ان تعني

---

(٦) ad libitum ، باللاتينية في النص الاصلي .

كذلك مثة شيء آخر [غير هذه العبودية] . مثلا يمكن أن تكون [« عبوديتي »] غير حريــة جســـدي ، الــخ .

لقد انطلقنا لتونا من المعادلة الثانية : الشعب = غير الانا . ولقــد كــان في مقدورنا كذلك ان ننطلق من المعادلة الثالثة : الانا = غير الشعب ، وعندئذ ، في حالة الثروة على سبيل المثال ، وفقا للاسلوب ذاته ، يتقرر في نهاية الامر أن « ثروتي هي فقر الشعب » . ومهما يكن من امر ، فان القديس سانشو لن يمضي هنا بهــذه الطريقة : بل سوف يحل كليا علاقات ملكية الشعب عامة، ومن بعد الشعب بالذات ، كي ينتهي الى النتيجة التالية : ان ثروتي هي دمار لا ثروة الشعب فحسب ، بــل الشعب بالذات أيضا . ويتضح هنا اذن بأي اعتباط تصرف القديس سانشو عندما حول غير الثروة الى الفقر . وان قديسنا ليطبق هذه الطرق المختلفة خبط عشواء ويستغل الانكار بالمعنى الواحد اولا وبالمعنى الآخر ثانيا . وان الاضطراب الذي يترتب على ذلك « يستطيع ان يراه » حتى « من لم يقرأ كتاب شترنر» . (**ويغان**» ص ١٩١).

و « تعمل » « الانا » بالطريقة عينها ضد الدولــة .

انا لست الدولة .

الدولة = غير الانــا .

انــا = ليس من الدولة .

عدم الدولة = انــا .

أو بكلام آخر : انني « العدم الخلاق » الذي تلغى الدولة فيه .

وان هذا اللحن البسيط ليمكن انشاؤه في اي موضوع .

وان القضية الكبرى التي تشكل اساس جميع هذه المعادلات هي : انا لست غير الانا . وان غير الانا هذه تعطى أسماء متنوعة يمكن أن تكون منطقية خالصة من جهة واحدة . مثلا الوجود في ذاته ، الوجود الآخر ، أو من جهة أخرى اسماء تصورات عينية مثل الشعب ، والدولة ، الخ . ويمكن أن نحصل بهذه الطريقة على وهم التطور الفكري بالانطلاق من هذه التسميات وبارجاعها بصورة تدريجية ، بواسطة سلسلة من المعادلات او الابدالات ، الى غير الانا التي كانت في الواقع اساسا لها منذ البداية . ولما كانت العلاقات الفعلية المدخلة على هذا الغرار تمثل على اعتبارها مجرد تعديلات متنوعة لغير الانا ــ ومجرد تعديلات اسمية فضلا عن ذلك ــ فلا حاجة على الاطــلاق

لان يقال اي شيء عن هذه العلاقات الفعلية نفسها . وان هذا ليبعث على مزيد من السخرية ما دامت العلاقات [الفعلية] هي علاقات الافراد انفسهم ، والمناداة بها على انها علاقات [لغير] الانا انما يثبت ان المرء لا يعرف شيئا عنها . وعندئذ تبسط القضية حتى درجة كبيرة بحيث يستطيع حتى « الغالبية العظمى للاذهان البليدة فطريا » أن تتمثل الحيلة في أقل من عشر دقائق . وان هذا ليعطينا في الوقت ذاته المقياس الفعلي « لاوحدية » القديس سانشو .

ويعرّف القديس سانشو فيما بعد غير الانا المناهضة للانا على أنها ما هو **غريب** عن الانا ، على أنها الغريب بكل بساطة . و « هكذا » فان علاقة غير الانا بالانا هي علاقة الاغتراب . ولقد أعطينا لتونا الصيغة المنطقية التي يقدم بها القديس سانشو أي موضوع أو علاقة لا على التعيين على أنه ما هو غريب عن الانا ، على أنه اغتراب الانا ؛ ومن جهة أخرى يستطيع القديس سانشو ، كما سوف نرى فيما بعد ، ان يقدم كذلك أي موضوع أو علاقة على انه شيء خلقته الانا وهو **يخصها** . واذا تركنا جانبا بادىء ذي بدء الطريقة الاعتباطية التي يقدم بها ، أو لا يقدم ، أية علاقة على أنها علاقة اغتراب (ذلك أن الاشياء جميعا يمكن أن تتلاءم مع المعادلات المذكورة أعلاه)، فاننا نرى هنا منذ الآن أنه معني فقط باعلان جميع العلاقات الفعلية ، [وكذلك] الافراد الفعليين ، [مغتربين] (كي تحتفظ مؤقتا بهذا [التعبير] الفلسفي) ، كي [يحولهم] الى عبارة الاغتراب [المجردة] كليا . وهكذا [فبدلا] من أن يأخذ على عاتقه مهمة وصف الافراد [الفعليين] في اغترابهم [الفعلي] وفي الشروط التجريبية لهذا الاغتراب ، نجد هنا انه يكرر نفس تلك العملية التي تستقيم في [احلال] مجرد فكرة [الاغتراب ، فكرة [الغريب] ، فكرة **المقدس** ، محل تطور جميع العلاقات [التجريبية الخالصة] . ان احلال **مقولة** الاغتراب [التي هي من جديد تحديد فكري يمكن اعتباره بمعنى التناقض ، أو الفارق ، أو اللاهوية ، الخ] يجد تعبيره الاخير والاعلى في كون « الآخر » يتحول مرة اخرى الى « **المقدس** » ، والاغتراب الى علاقة الانا بأي شيء كان مأخوذ على أنه المقدس . ونفضل ان نوضح العملية المنطقية في علاقة القديس سانشو بالمقدس ، ما دامت تلك هي الصيغة السائدة ، وان نلاحظ بصورة عابرة ان « الآخر » يعتبر كذلك بمعنى « **الموجود** » (بالابدال ، بمعنى ما يوجد بصورة منفصلة عني ، بصورة مستقلة عني ، أو بالابدال أيضا بمعنى ما يملك الاستقلال من جراء تبعيتي ، بحيث يستطيع القديس سانشو ان يصف كل ما هو

موجود بصورة مستقلة عنه على انه المقدس ، مثلا بلوكسبرغ(١٤٧) .

ولما كان المقدس شيئا غريبا ، فان كل ما هو غريب يتحول الى المقدس ؛ ولما كان كل مقدس رباطا ، قيدا ، فان جميع القيود وجميع الروابط تتحول الى المقدس . ولقد حصل القديس سانشو من قبل بهذه الطريقة على أن كل ما هو غريب قد أصبح بالنسبة اليه **مظهرا** خالصا ، **فكرة** خالصة يتحرر منها بمجرد انكارها والمناداة بأنه لا يملك هذه الفكرة . وكما راينا لتونا بخصوص الاناني غير المتفق مع نفسه : يكفي أن يغير الناس وعيهم كي يصبح كل ما في العالم على خير ما يرام(1) .

ان عرضنا بكامله قد بين كيف ينقد القديس سانشو جميع الشروط الفعلية بتحويلها الى « المقدس » ، ويكافحها بمكافحة فكرته المقدسة عنها . ان هذه الحيلة البالغة البساطة ، القائمة على تحويل الاشياء جميعا الى المقدس ، قد تحققت ، كما راينا اعلاه بصورة مفصلة ، من جراء قبول جاك المغفل لاوهام الفلسفة بكل خلوص نية ، من جراء اعتباره التعبير التأملي الايديولوجي عن الواقع ، المنفصل عن أساسه التجريبي على انه الواقع بالذات ، بالضبط كما اعتبر أوهام [البورجوازي [الصغير] بشأن] البورجوازية على انها [« الماهية المقدسة »] للبورجوازية ، وبالتالي كان في مقدوره أن يتوهم انه لا يعالج سوى أفكار وتصورات ليس غير . ولقد تحول البشر أيضا الى « مقدسين » بما لا يقل عن ذلك يسرا ، لانه بعد فصل افكارهم عنهم وعن شروط وجودهم التجريبية ، فقد صار في الامكان اعتبارهم مجرد آنية لهذه الافكار؛ وبذلك يحول البورجوازي على سبيل المثال الى [ليبرالي المقدس .

ان العلاقة الايجابية لسانشو — الذي هو في آخر تحليل [كائن مؤمن جدا —] بالمقدس ، (وهي علاقة يسميها **احتراما**) تمثل كذلك [تحت [اسم « الحب » . ان « الحب » علاقة تعترف [« بالانسان »] ، بالمقدس ، بالمثل الاعلى ، بالكائن الاسمى ، أو يمثل هذه العلاقة الانسانية ، المقدسة ، المثالية ، الاساسية . وان أي شيء يعبر عادة عن وجود المقدس ، مثلا الدولة ، السجون ، التعذيب ، الشرطة ، التجارة ، المقايضة وتقلباتها الخ ، يستطيع سانشو أن يعتبره « مثالا آخر » عن « **الحب** » . وان هذا الاصطلاح الجديد يمكنه من كتابة فصول جديدة عما سبق له أن رفضه بصورة كلية تحت لصاقة المقدس والاحترام . تلك هي ، في شكل المقدس ، القصة القديمة لعنزات الراعية تورالفا (١٤٨) التي ينخدع بها الآن هو وجمهوره في سياق الكتاب بأسره ، كما خدع بها سيده من قبل ، لكن دون أن يضع لها حدا بمثل ذلك

(1) all right ، بالانكليزية في النص الاصلي .

الدهاء الذي اظهره في تلك الايام ، حيث كان لا يزال حامل دروع دنيويا . وعلى العموم ، فان سانشو فقد منذ تكريسه كل دهائه الاصـــلي .

ويبدو أن الصعوبة الاولى تنشأ من ان هذا المقدس هو بحد ذاته شديدالتنوع، بحيث لا بد للمرء ، في نقد شيء مقدس معين ، ان ينقد المضمون المعين نفسه دونمــا اعتبار لطابعه المقدس . ويتفادى القديس سانشو الجنوح على هذه الصخرة بأن يجعل من كل الاشياء المعينة التي يأتي على ذكرها مجرد ((**مثال**)) على المقدس ، بالضبط كما انه ليس بذي بال في **منطق** هيغل ما اذا أوردت الفرة او الشخصية من اجل تفسير « الوجود لذاته » ، أو النظام الشمسي والمغناطيســية او الحب الجنسي كمثــال على الجاذبية . وبالتالي فاذا كان « الكتاب » يفور **بالامثلة** ، فليس ذلك بمحض الصدفة في حال من الاحوال ، بل تمتد جذوره في أعماق ماهية منهج العرض الوارد فيه . ذلك كان الامكان « الاوحد » بالنسبة الى القديس سانشو من أجل احداث مظهر لنوع ما من المضمون ، الذي يمكن ان تصادف نموذجه في سرفانتس ، حيث يتحدث سانشو ، هو الآخر ، بالامثلة طوال الوقت . وهكذا فان في مقدور سانشو أن يقول : « مثال آخر على المقدس » (غير الباعث على الاهتمام) « هو العمل » . ولقد كان في مقدوره ان يستطرد : ومثال آخر هو الدولة ، ومثال آخر هو العائلة ، ومثال آخر هو الريع العقاري ، ومثال آخر هو القديس يعقوب (القديس جاك المغفل) ، ومثال آخر هي القديســة اورسولا وعذراواتها الاحد عشر الفا . وفي الحقيقة ، فان جميع هذه الامور ، في مخيلته ، تملك هذا الشيء المشترك : انها تجسيد «المقدس». بيد أنها متغايرة بصورة جذرية في الوقت ذاته ، وهذا بالضبط هو ما يحددها . فليس في الامكان [الحديث عنها] وفقا لطابعها النوعي الا [بقدر] ما [لا] يأتي ذكرها من زاوية « المقدس » .

ليس [العمل] الريع العقاري ، وليس [الريع العقاري] الدولة ؛ وبالتالي فان الامر الهام هو أن يعين [حتى أية درجة] توجد الدولة والريع العقاري والعمـــل [بصورة مستقلة] عن فكرة المرء عن طابعها المقدس . وان [القديس] ماكس يحقق ذلك بالطريقة التالية . [انه يزعم أنه] يتحدث عن الدولة ، و [العمل] ، الخ ، ومن ثم يعرّف [« الدولة »] على اعتبارها واقع [فكرة ما] ــ الحب ، [التضامن] ، الوجود ، السلطة على [الافراد] ، و ــ بواسطة قفزة سريعة ــ واقع « المقدس » ، وهي نتيجة [كان في مقدوره] استخلاصها [منذ] البداية ، أو انه [يقول] عن العمل انه يعتبر مهمة حياتية ، [دعوة] ، رسالة ــ « المقدس » ! وهذا يعني ان الدولـة والعمل يصنفان بادىء الامر في **نوع** خاص للمقدس قد هيء سلفا بالطريقة ذاتها ، ومن ثم فان هذا المقدس **الخاص** يحل من جديد في « المقدس » **العمومي** ، وهذا كله يمكن

ان يتحقق دون ان يقال اي شيء عن العمل والدولة . وان اللقمة نفسها ليمكن عندئذ اجترارها من جديد في اية فرصة ملائمة ، لان كل شيء هو في الظاهر موضوع للنقد يخدم صاحبنا سانشو كمجود ذريعة من اجل المناداة بأن الافكار المجردة والمحمولات المحولة الى مسندات اليها (التي ليست شيئا سوى حلي للمقدس ، وفي الاحتياطي مخزون كاف منها بصورة دائمة) هي ما جعلها اياه منذ البداية ، يعني **المقدس** . وفي الحقيقة أنه ارجع كل شيء الى تعبيره الكلاسيكي الجامع حين قال عنه أنـــه « مثال آخر على المقدس » . ان التعريفات التي التقطها سماعا ، والتي يفترض أنها مضافة الى المضمون ، نافلة كليا ، ويتبين كذلك عند دراستها عن كثب انها لا تأتي بأي تعريف أو مضمون ، وانها لا تعدو كونها مبتذلات جاهلة . وطبيعي ان اي امرىء يستطيع ان يتقن هذه « البراعة الفكرية » الرخيصة التي تتخلص عاجلا من اي موضوع كائنا ما كان حتى قبل ان تعرف أي شيء عنه ، لا في عشر دقائق هذه المرة كما قيل أعلاه ، بل في خمس دقائق فقط . ويهددنا القديس سانشو في « شرحه » « **بالابحاث** » عن فيورباخ ، والاشتراكية ، والمجتمع البورجوازي ، واشياء أخرى لا يعرفها الا قديسنا وحده . ونستطيع هنا أن نرجع ، بصورة مؤقتة ، منذ الآن ، هذه الابحاث الى ابسط تعبير عنها كما يلي :

البحث الاول : مثال آخر على المقدس : **فيورباخ** .

البحث الثاني : مثال آخر على المقدس : **الاشتراكية** .

البحث الثالث : مثال آخر على المقدس : **المجتمع البورجوازي** .

البحث الرابع : مثال آخر على المقدس : « البحث » على طريقة شترنر .

الخ ، الى ما لا نهايـة(٦) .

ان الصخرة الثانية التي كان لا بد للقديس سانشو ، لو فكّر قليلا ، من الجنوح بمركبه عليها بصورة محتومة هي مصادرته الخاصة بأن كل فرد متميز كليا من اي فرد آخر ، شيء ما أوحد . ولما كان كل فرد مختلفا كليا عن أي فرد آخر ، لما كان الآخر ، فانه ليس من الضروري في حال من الاحوال أن يكون ما هو غريب ، مقدس ، بالنسبة الى الفرد الواحد ، غريبا ومقدسا بالنسبة الى الفرد الآخر ؛ بل انه **لا يمكن** أن يكون كذلك . وان الاسماء المشتركة : الدولة ، والدين ، والاخلاقية ، الخ ، يجب الا تضللنا ، لان هذه الاسماء ليست سوى تجريدات انطلاقا من الموقف الفعلي لافراد

---

(٦) ad infinitum ، باللاتينية في النص الاصلي .

منفصلين ، وان هذه الموضوعات لا تصبح موضوعات **وحداء** بالنسبة الى كل واحد من هؤلاء الافراد الا بنتيجة الموقف المختلف كليا حيالها للافراد الاوحدين ، وبالتالي موضوعات مختلفة كليا لا تملك شيئا مشتركا باستثناء اسمها . وبنتيجة ذلك فقد كان القديس سانشو يملك على الاكثر الحق في ان يقول : بالنسبة الي ، انا القديس سانشو ، فان الدولة ، والدين ، الخ ، هي الغريب ، المقدس : وبدلا من ذلك فان عليه ان يجعلها المقدس المطلق ، المقدس من اجل جميع الافراد — والا كيف كان يستطيع ان يصنع أناه المنشأة ، أنانية المتفق مع نفسه ، الخ ، والا كيف كان يستطيع ان يكتب « كتابه » بأكمله ؟ اما انه لا يخطر في باله لحظة واحدة أن يجعل كل « اوحد » مقياسا « لاوحديته » الخاصة ، واما مقدار ما يستخدم « اوحديته » الخاصة كمقياس ، كقاعدة اخلاقية يجب أن تطبق على جميع الافراد الآخرين الذين يقحمهم ، هو الداعية الصالح للاخلاق ، في فراش بروكست(١٤٨) الخاص به ، فهذا ما يتضح سلفا ، فيما يتضح منه ، من حكمه على كلوبستوك الراحل الذي طواه النسيان . انه يعارض كلوبستوك بهذه الحكمة الاخلاقية ، كان يجب عليه أن يتخذ « موقفا من الدين **شخصيا كليا** » ، وعندئذ ما كان ينتهي الى **دين شخصي** كما يمكن للمرء أن يستنتج منطقيا (وهذا ما يفعله « شترنر » نفسه مرات لا تحصى ، مثلا بخصوص المال) ، بل الى « انحلال وابتلاع الدين » (ص : ٨٥) ، وبالتالي الى نتيجة عمومية بدلا من النتيجة الشخصية الوحداء . فكأن كلوبستوك لم يحصل من جانبه على « انحلال وابتلاع الدين » ، وهو في الحقيقة انحلال شخصي واوحد كليا ، بحيث أن كلوبستوك الاوحد هذا يستطيع وحده أن « يحققه »، انحلال كان في مقدور « شترنر » ان يقيس أوحديته بكل سهولة من التقليدات العديدة الفاشلة له . وفي رأيه ان موقف كلوبستوك من الدين لم يكن « شخصيا » ، بالرغم من أنه كان خصوصيا كليا ، وقد جعل منه : هو كلوبستوك ، كلوبستوك الذي نعرفه . ما كان يمكن لهذا الموقف من الدين أن يكون « شخصيا » بالنسبة الى شترنر الا اذا تصرف الشاعر حياله ليس بوصفه كلوبستوك ، بل بوصفه فيلسوفا المانيا حديثا .

ان « الاناني بالمعنى العادي » ، الذي ليس طبعا بقدر شيليغا والذي سبق أن طرح أعلاه جميع انواع الاعتراضات ، يقدم هنا الرد التالي ضد قديسنا : ليس لي من هدف في الواقع ، واني لمتأكد من ذلك — **لا شيء في سبيل المجد**(١) — سوى مصلحتي الخاصة ولا شيء آخر . وفيما عدا ذلك فاني استمتع بالتفكير بأنني خالد ويمكن ان تكون لي مصلحة في السماء أيضا . اينبغي لي أن أضحي بهذه الافكار الانانية

(١) rien pour le gloire ، بالفرنسية في النص الاصلي .

في مصلحة الاناني المتفق مع نفسه وفي مصلحة وعيه فقط ، الامر الذي لا يدر علي فلسا واحدا ؟ يقول لي الفلاسفة : هذا لا انساني . ماذا يهمني ؟ ألست كائنا انسانيا؟ اليس كل ما افعله انسانيا ، وانسانيا لاني أفعله ، وهل يعنيني « تحت اي عنوان » يصنف « الآخرون » أفعالي ؟ أنت ، يا سانشو ، وانت فيلسوف بكل تأكيد . لكن فيلسوف مفلس ــ وانت لا تستحق بسبب فلسفتك أي اعتماد مالي . ولا تستحق بسبب افلاسك اي اعتماد ايديولوجي ــ تقول لي اني لا املك موقفا شخصيا من الدين . وبالتالي فان ما تقوله هو نفس ما يقوله لي الفلاسفة الآخرون ، لكنه يفقد في حالتك كل معنى كما هي العادة ، ما دمت تسمي « شخصيا » ما يسمونه هم « انسانيا » . ايمكنك بدون ذلك ان تتحدث عن ايه « فردية » اخرى غير فرديتك الخاصة وتحول من بعد هذا الموقف الشخصي الى موقف عمومي ؟ اني املك انا الاخر ، اذا شئت ، على طريقتي الخاصة موقفي من الدين ، وهو موقف نقدي ايضا . اولا لا اتردد مطلقا في التضحية به حالما يسعى الى التدخل في تجارتي وعرقلتها؛ ثانيا ، انه لما ينفعني في أعمالي أن اعتبر متدينا (كما ينفع صاحبي البروليتاري ان يأكل على الاقل في السماء الفطيرة التي آكلها في هذه الارض الدنيا !) ، واخيرا ، اني أحول السماء الى ملكيتي . ان السماء **ملكية مضافة الى الملكية**(آ) ، بالرغم من ان مونتسكيو ، الذي كان على أية حال نمطا مختلفا كليا من الرجال عنك ، قد حاول ان يقنعني بانها **ارهاب مضاف الى الارهاب**(ب) . ان موقفي من السماء لا يشبه موقف اي شخص آخر ، وبفضل الموقف الاوحد الذي اتخذه حيالها ، هذا العقد الذي ابرمه معها ، فهي موضوع أوحد ، سماء وحداء . وهكذا فانت تنقد على الاكثر فكرتك عن سمائي . لكن لا تنقد سمائي . والآن الخلود ! انت تصبح هنا مضحكا بكل بساطة . أني أنكر أنانيتي ــ كما تؤكد كي تسر الفلاسفة ــ لانني أخلدها وأعلن ان قوانين الطبيعة والفكر لاغية وجوفاء حالما تريد أن تفرض على وجودي تحديدا لا يصدر عني ذاتيا وهو يضايقني حتى درجة فائقة ، الا وهو الموت . انك تسمي الخلود « استقرارا بائسا » ــ فكأني لا استطيع ان أحيا باستمرار حياة « زاخرة بالاحداث » ما دامت الاعمال مزدهرة في هذا العالم أو العالم الآخر واستطيع أن اتاجر باشياء أخرى غير « كتابك » . وما الذي يمكن أن يكون « أكثر استقرارا » من الموت ، الذي يضع حدا لحركتي رغما عن ارادتي ويغرقني في العمومي ، في الطبيعة ، في النوع ، في ــ المقدس؛ والآن لنتحدث عن الدولة ، والقانون ، والشرطة ! لعلها تظهر في نظر عدد لا يحصى من « الانا » قوى غريبة ؛ اما أنا فأعرف انها قواي الخاصة . وعلى اي حال ــ وعند

(آ) propriété ajoutée à la propriété ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) terreur ajoutée à la terreur ، بالفرنسية في النص الاصلي .

هذه النقطة يدير صاحبنا البورجوازي ظهره من جديد الى صاحبنا القديس ، وذلك بحركة لطيفة من راسه هذه المرة ـ بقدر ما يتعلق الامر بي ، فانك تستطيع اذا كان الامر يحلو لك ان تواصل وعيدك ضد الدين ، والسماء ، والله ، وهكذا دواليك ، فاني أعرف في واقع الامر انك في جميع الامور التي تهمني ـ الملكية الخاصة ، والقيمة ، والسعر - والنقد - والبيع والشراء ـ سوف تجد على الدوام ما هو « خاص » بي .

لقد رأينا لتونا كيف يختلف الافراد الواحد عن الاخر . لكن كل فرد هو بدوره متنوع في ذاته . وهكذا يستطيع القديس سانشو ، اذ يعكس نفسه في احدى هذه الصفات ، أي اذ يفهم نفسه ، **يحدد** « أناه » من خلال أحد هذه التحديدات ، ان يحدد بذلك موضوع الصفات الاخرى وهذه الصفات بالذات على انها الغريب والمقدس ؛ وكذلك الامر بالنسبة الى جميع الصفات الاخرى . هكذا فان ما هو موضوع لجسده مثلا يصبح القدس لروحه ، او ما هو موضوع لحاجته الى الراحة يصبح القدس لحاجته الى الحركة . ان ما وصف أعلاه من تحويله لكل ما يمكن وما لا يمكن فعله الى انكار للذات قائم على هذه الحيلة . والاكثر من ذلك ان أناه ليست أنا **فعلية** ، بل أنا المعادلات السابقة فحسب ، نفس الانا التي تمثل في المنطق الصوري ، في نظرية الاحكام - تحت اسم **كايوس**(١٥٠) .

« ومثال آخر » ، الا وهو مثال اعم على تكريس العالم ، هو تحويل النزاعات العملية ، أي النزاعات بين الافراد وشروطهم الحياتية الفعلية ، الى نزاعات مثالية ، اي نزاعات بين هؤلاء الافراد والافكار التي يشكلونها أو يقحمونها في رؤوسهم . وان هذه الحيلة لبسيطة حتى الدرجة القصوى ايضا . فكما جعل القديس سانشو من قبل افكار الافراد شيئا قائما بصورة مستقلة ، كذلك يفصل هنا الانعكاس المثالي للنزاعات الفعلية عن هذه النزاعات نفسها ويمنحها وجودا مستقلا . ان التناقضات الفعلية التي هي تناقضات الفرد نفسه تتحول الى تناقضات بين الفرد وفكرته الخاصة ، او كما يعبر القديس سانشو عن ذلك بمزيد من البساطة الى تناقضات مع الفكرة **بصفتها هذه** ، مع المقدس . وهكذا ينجح في تحويل النزاع الفعلي ، المصدر الاصلي لانعكاسه المثالي ، الى نتيجة لهذا المظهر الايديولوجي . وهذا هو ينتهي بهذه الطريقة الى النتيجة التالية : ليس المقصود الالغاء العملي للنزاع العملي ، بل مجرد **التخلي عن فكرة هذا النزاع** ، وهو التخلي الذي يستحث الناس بكل اصرار على تنفيذه ، وذلك بوصفه داعية اخلاقيا صالحا .

وبعدما حول القديس سانشو على هذا القرار جميع التناقضات والنزاعات

التي يجد الفرد نفسه فيها الى مجرد تناقضات ونزاعات بين الفرد وفكرة واحدة من افكاره استقلت عنه وسيطرت عليه ، وبالتالي فانه من « السهل » جدا تحويلها الى الفكرة : الفكرة المقدسة ، المقدس ــ بعد هذا ليس امام الفرد الا ان يصنع شيئا واحدا : ان يرتكب الخطيئة ضد الروح القدس ، ان يجرد هذه الفكرة ويعلن ان المقدس شبح . ان هذه الشعوذة المنطقية التي يمارسها الفرد بحق نفسه يعتبرها قديسنا احد الجهود الاسمى للاناني . وعلى اية حال . فان في مقدور كائن من كان من جهة اخرى ان يرى كم من السهل بهذه الطريقة ان ينادى من وجهة النظر الانانية بأن جميع النزاعات والحركات الحادثة تاريخيا ثانوية : وذلك دون معرفة اي شيء عنها . ولا يحتاج المرء في سبيل ذلك لاكثر من ان يستخلص بعضا من الصيغ المعتمدة عادة في مثل هذه الحالات : وان يحولها بالطريقة المبينة الى «المقدس»؛ وان يصف الافراد على انهم عبيد لهذا المقدس ، واخيرا ان يؤكد نفسه على انه امرؤ يحتقر « المقدس في ذاته » .

وان فرعا آخر لهذه الحيلة المنطقية ، وهي في الحقيقة مناورة قديسنا المفضلة ، هو استغلال كلمات الرسالة ، والدعوة ، والواجب ، الخ ، الذي يسهل عليه بصورة لا متناهية تحويل كل ما يحلو له الى المقدس . وبالفعل : فان الفرد يظهر في الدعوة ، والرسالة ، والواجب ، الخ ، في مخيلته الخاصة على انه شيء مختلف عما هو في حقيقة الامر . على انه الغريب ، وبالتالي على انه المقدس . وهو يفرض حيال وضد وجوده الخاص فكرته عما يجب ان يكون ، ويمنحها الشرعية ، ويجعل منها المثل الاعلى ، المقدس . وهكذا يستطيع القديس سانشو . حين يكون ذلك ضروريا له ، ان يحول اي شيء الى المقدس بواسطة السلسلة التالية من الابدالات : ان يعد المرء نفسه ، اي يختار مصيرا (اقحم هنا اي مضمون يحلو لك) لنفسه ؛ ان يختار هذا المصير من حيث هو مصير : ان يختار مصيرا مقدسا ، ان يختار المصير بوصفه المقدس ، اي ان يختار المقدس بوصفه مصيرا . أو : أن يعد المرء ، اي ان يكون له مصير ، ان يكون له المصير : المصير المقدس ، المصير بوصفه المقدس ، القدس بوصفه مصيرا . المقدس من أجل المصير ، مصير المقدس .

والآن لا يتبقى له طبعا الا ان يستحث الناس بكل حمية كي يختاروا لانفسهم مصير انعدام اي مصير : دعوة انعدام أي دعوة ، واجب انعدام اي واجب ــ بالرغم من انه لا يفعل شيئا عبر « الكتاب » بأسره ، « حتى وبما فيه » « الشرح » ، الا ان يختار المصائر للناس ، ويكلفهم بواجبات متنوعة ، ويدعوهم مثله كمثل رسول جديد في البرية الى انجيل الانانية الحقيقية الذي صح عنه القول المأثور : ان المدعوين كثرة ، لكن واحدا ــ ايه ، يا كونيل ــ مصطفى .

لقد سبق لنا ان رأينا اعلاه كيف يفصل القديس سانشو افكار الافراد عن شروطهم الحياتية ، عن نزاعاتهم وتناقضاتهم العملية ، كي يحولها بعدئذ الى المقدس. ولذا تتخذ هذه الافكار هنا شكل **المصير والدعوة والواجب** . وان للدعوة عند القديس سانشو مظهرا مزدوجا : فهي اولا الدعوة التي يختارها آخرون لي ـ وقد حصلنا من قبل على امثلة عليها بخصوص الصحف الملأى بالسياسة والسجون التي اخطأ قديسنا بشأنها فظنها بيوتا للاصلاح الاخلاقي★ . ومن بعد فان الدعوة تظهر على انها دعوة يؤمن الفرد نفسه بها . واذا كانت الانا منفصلة عن جميع شروطها الحياتية التجريبية ، عن فعاليتها ، عن شروط وجودها ، اذا كانت منفصلة عن العالم الذي يشكل اساسها وعن جسدها الخاص ، فانه ليس لها اذن ، بكل تأكيد ، اية دعوة اخرى سوى ان تمثل دور كابوس الاحكام المنطقية . الامر الذي يتيح للقديس سانشو ان يضع المعادلات المعطاة أعلاه . وفي العالم الواقعي ، من جهة اخرى ، حيث للافراد حاجات ، فان لديهم بنتيجة ذلك ، بصورة مسبقة ، **دعوة وواجب** ، ولا اهمية بادىء الامر لما اذا كانت تظهر في مخيلتهم كذلك على انها دعوتهم . وعلى اية حال ، فانه من المفروغ منه ان الافراد ، لانهم يملكون وعيا ، يشكلون فكرة عن هذه الدعوة التي اعطاهم اياها وجودهم التجريبي ، وبذلك يوفرون للقديس سانشو فرصة التشبث بكلمة « دعوة » ، يعني التعبير الذهني لشروط الحياة الفعلية ، وغض النظر عن هذه الشروط الحياتية الفعلية بالذات . ومثال ذلك ان البروليتاري ، الذي هو مدعو مثله مثل اي شخص آخر لتلبية حاجاته ، والذي ليس في وضع يمكنه من تلبية حتى الحاجات التي يشترك فيها مع الناس الآخرين ، والذي تدنيه ضرورة العمل ١٤ ساعة يوميا الى مستوى حيوان الجر ، والذي تجعل المزاحمة منه شيئا وسلعة تجارية ، والذي يطرد من مركزه كمجرد قوة انتاجية ، وهو المركز الوحيد الباقي له ، من قبل القوى الانتاجية الاخرى الاشد بأسا منه ـ هذا البروليتاري يواجه ، من جراء هذه الاسباب وحدها ، الواجب الفعلي الذي يفرض عليه قلب شروط وجوده . ومن المؤكد انه يستطيع ان يتخيل هذا الواجب على انه « دعوته » ، ويستطيع كذلك، اذا شاء ان ينخرط في الدعاية، ان يعبر عن «دعوته» بالقول ان دعوة البروليتاري الانسانية هي ان يفعل هذا الامر او ذاك، وبالاحرى ما دام مركزه لا يتيح له حتى تلبية الحاجات الناجمة عن طبيعته الانسانية المباشرة . ان القديس سانشو لا يعنى بالواقع الذي تقوم عليه هذه الفكرة ، ولا بالهدف العملي للبروليتاري ـ انه يتشبث بحزم بكلمة « دعوة » وينادي بها على انها المقدس ، وبالبروليتاري على انه عبد للمقدس ـ وهي

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] لقد سبق لنا من قبل ان ناقشنا مطولا هذا النوع من الدعوة ، حيث ينتقي واحد من شروط حياة طبقة ما من قبل الافراد الذين يشكلون هذه الطبقة ويطرح على انه مطلب عام قابل للتطبيق على جميع البشر ، حيث يصنع البورجوازي من السياسة والاخلاق ، التي لا غنى عن وجودها بالنسبة اليه ، دعوة جميع البشر .

الطريقة الاسهل من أجل الاحساس بالتفوق و « الاستطراد قدما » .

وعلى الاخص في الظروف التي كانت قائمة حتى هذا الحين ، حين كانت طبقة واحدة تحكم دائما ، حين كانت شروط حياة الفرد تتطابق دائما مع شروط حياة طبقة . وحين كان الواجب العملي لكل طبقة صاعدة حديثا لا بد أن يتراءى في نظر كل واحد من افرادها على انه واجب عمومي ، وحين لم يكن في مقدور كل طبقة أن تطيح فعليا بالطبقة السابقة لها الا بتحرير أفراد جميع الطبقات من الاغلال الخصوصية التي كانت تقيدهم حتى ذلك الحين — في ظل هذه الظروف كان من الامور الجوهرية ان يوصف واجب الاعضاء الفرادى لطبقة تسعى الى السيطرة على انه واجب مشروع لجميع البشر .

وعلى اي حال ، فحين يؤكد البورجوازي للبروليتاري على سبيل المثال ان واجبه الانساني ، هو البروليتاري ، هو أن يشتغل اربع عشرة ساعة يوميا ، فان البروليتاري على حق تام اذن في الرد بنفس اللغة أن واجبه على النقيض من ذلك هو ان يطيح بالنظام البورجوازي بأسره .

ولقد سبق لنا أن رأينا مرارا وتكرارا القديس سانشو يطرح سلسلة كاملة من الواجبات التي تنصهر جميعا في الواجب النهائي الواقع على كاهل جميع البشر ، ألا وهو واجب الانانية الحقيقية . لكن القديس سانشو حتى في فواصل انعدام التفكير ، حين لا يملك الوعي بأنه خالق وخليقة في وقت واحد ، يتدبر أمره كي يقيم واجبا بفضل التمييز التافه التالي ؟

ص ٤٦٦ : « ما اذا كنت تريد ان تستمر في طريق التفكير هو من شأنك الخاص . اذا أردت ان تتوصل ، أنت ، الى اي شيء هام في طريق التفكير . اذن » (ان الشروط والقيود تبدأ بالنسبة اليك) « اذن ... أي امرىء يريد أن يفكر يملك واجبا بكل تأكيد ، هو يحدده لنفسه اذن ، بصورة شعورية أو غير شعورية : لكن احدا لا يملك واجب التفكير عامة » .

أولا ، اذا تركنا جانبا اي مضمون آخر لهذه العبارة ، فانها مغلوطة حتى من وجهة نظر القديس سانشو الخاصة ، بمعنى أن الاناني المتفق مع نفسه ، سواء أراد ذلك ام رفضه ، يملك « واجب » التفكير بصورة لا يطالها الشك . فلا بد له أن يفكر ، من جهة واحدة كي يلجم الجسد الذي لا يمكن ان يروض الا من خلال الروح ، من خلال الفكر ، ومن جهة ثانية كي يكون قادرا على تلبية تحديده الفكري بوصفه خالقا وخليقة . وبنتيجة ذلك ، فانه يحدد لجماع عالم الانانيين المخدوعين

« واجب » وعي ذواتهم ـ وهو « واجب » لا شك ان انجازه غير ممكن دون عناء التفكير .

وكيما يحول المرء هذه الصيغة من شكل التميز التافه الى موضوعة منطقية لا بد له بادىء الامر ان يتخلص من كلمة « هام » . ان الشيء « الهام » الذي يسعى كل شخص الى تحقيقه في الفكر يختلف وفقا لدرجة ثقافته ، وشروط حياته ، وهدفه في حينه . وبالتالي فان القديس ماكس لا يعطينا هنا اي مقياس حازم من اجل تقرير متى يصبح فعل التفكير واجبا يفرضه المرء على نفسه والى اي مدى يستطيع المرء ان يمضي في الفكر دون ان يفرض على نفسه اي واجب ـ انه يقصر نفسه على التعبير النسبي « هام » . بيد أن كل شيء يكون « هاما » بالنسبة اليَّ اذا كان يلتمس مني التفكير ، وكل شيء افكر فيه يكون « هاما » . وبالتالي فبدلا من «اذا اردت ان تتوصل انت الى اي شيء هام في طريق التفكير » ، يجب ان يقال : « اذا اردت ان تفكر بكل بساطة » . ومهما يكن من امر ، فان هذا لا يتوقف في حال من الاحوال على رغبتك او انعدام رغبتك ، لانك تملك شعورا ولا تستطيع ان تلبي حاجاتك الا بواسطة فعالية لا بد لك فيها ان تستعمل كذلك شعورك . وفيما عدا ذلك ، فانه من الواجب حذف الشكل الشرطي . « اذا اردت ان تفكر » ـ اذن فانت تفرض على نفسك بصورة قبلية « واجب » التفكير : ولا حاجة للقديس سانشو ان يعلن هذا اللغو بمثل هذه الابهة : ان الصيغة بكاملها لم تتخذ على اي حال هذا الشكل من التميز التافه واللغو الابهي الا في سبيل تغطية المضمون : بوصفك كائنا محددا ، فعليا ، فان لك تحديدا ، واجبا ، سواء أكنت واعيا له ام لا★ . انه ينشأ من حاجتك ومن روابط هذه الحاجة بالعالم القائم . ان حكمة سانشو الحقيقية كلها تكمن في انه يجعل فعل التفكير ، والحياة ، والتحدد بأي شيء كان ، رهنا بارادتك ، وانه ليخشى ان يكف التحدد لولا ذلك عن ان يكون تحددك الذاتي . وحين توحد نفسك مع تفكيرك ، او حسب الحاجة مع ارادتك ، فانه من المفروغ منه اذن ان كل شيء في هذا التجريد لا يطرحه تفكيرك او ارادتك ليس هو تحددا ذاتيا ـ وكذلك بالتالي ، على سبيل المثال : تنفسك ، ودورانك الدموي ، وفكرك ، وحياتك ، الخ . وعلى اية حال ، فعند القديس سانشو ان التحدد الذاتي لا يستقيم حتى في الارادة ، بل كما رأينا سابقا بشأن الاناني الحقيقي في التحفظ الذهني(٦) من اللامبالاة حيال اي نوع من التحدد ـ وهي

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] انك لا تستطيع أن تعيش وتأكل وتنام ، انت لا تستطيع ان تتحرك او تصنع اي شيء كان دون ان تفرض على نفسك في الوقت ذاته واجبا ، تحديدا ـ وبالتالي فهذه نظرية بدلا من ان تتخلص كما تزعم من تحديد الواجبات والدعوات ، الخ ، تجعل على النقيض من ذلك من كل تظاهرة للحياة ، وحتى من الحياة نفسها ، « دعوة » .

(٦) reservatio mentalis ، باللاتينية في النص الاصلي .

لا مبالاة تصادفها من جديد هنا في صورة انعدام التحدد . وان هذا ليجب ان يتخذ ، حسب طريقته «الشخصية» تماما في العمل بالابدالات ، الشكل التالي : انه يطرح في مواجهة كل تحدد فعلي انعدام التحدد على انه تحدد ، ويرسم في كل برهة تمييزا بين ذاته وذاته على انه انعدام التحدد ، وبذلك فهو في كل برهة غير ما هو ، شخص ثالث ، وفي الحقيقة الآخر بصورة ممتازة ، الآخر المقدس، الآخر المعارض لكل اوحدية، المفتقر الى التحدد ، العمومي ، العادي(آ) ـ الصعلوك .

واذا كان القديس سانشو ينجو من التحديد بواسطة وثبة الى انعدام التحديد (الذي هو تحديد ايضا ، وفي الحقيقة اسوأ التحديدات على الاطلاق) ، فان المضمون العملي ، الاخلاقي ، لكل هذه الحيلة هو اذن ، فيما عدا ما قيل اعلاه بشأن الاناني الحقيقي ، دفاع عن الدعوة المفروضة على كل فرد في اطار العالم الراهن . ومثال ذلك انه اذا اكد العمال في دعايتهم الشيوعية ان دعوة ومصير وواجب كل شخص هو أن يحقق التطور الشامل لجميع قدراته ، بما في ذلك ، على سبيل المثال، القدرة على التفكير ، فان القديس سانشو لا يرى في هذا الا الدعوة الى شيء غريب ، لا يرى فيه الا تظاهر « المقدس » . وانه ليسعى الى تحرير العامل من ذلك بأن ينحاز ضد حاجة هذا العامل الخاصة الى تغيير شروط حياته ، وهي الحاجة المعلنة أو الميزة التي نادى بها الآخرون على انها دعوته ، الى جانب الفرد كما أصبح ، على حساب قدراته الخاصة، مشوها ومخضعا لدعوة ضيقة بفعل تقسيم العمل. ان مايؤكد هنا في شكل دعوة ومصير هو على وجه الدقة انكار الدعوة التي نشأت حتى الآن في الممارسة من تقسيم العمل ، اي الدعوة الوحيدة الموجودة بصورة فعلية ـ وبالتالي انكار الدعوة(ب) كليا . ان التحقيق الكامل للفرد لن يكف عن الظهور بوصفه مثلا اعلى ، بوصفه دعوة ، الخ ، الا حين ينتقل الحافز الدنيوي الذي يحرض التطور الفعلي لقدرات الفرد الى اشراف الافراد انفسهم ، وهو ما يرغب الشيوعيون فيه .

واخيرا فان كل الهذر عن الدعوة لايستهدف ، في المنطق الاناني، الا تمكين صاحبنا القديس من النظر الى اعماق الاشياء ومن بعد تدميرها دون الحاجة الى المساس بها. هكذا، على سبيل المثال ، يعتبر هذا الشخص او ذاك العمل ، والاعمال التجارية ، الخ ، على انها دعوته ، وبذلك فانها تصبح عملا مقدسا ، أعمالا تجارية مقدسة ، المقدس . وان الاناني الحقيقي لا يعتبرها بوصفها دعوته ؛ وبذلك فان العمل المقدس ، الاعمال التجارية المقدسة ، تلغى دفعة واحدة . والحال أنها ما برحت كما كانت عليه ، ولم

(آ) انه لن المحال لغويا ، في الالمانية ، الانتقال من « العمومي » (Allgemein) الى « العادي » (Gemein) .

(ب) ان كلمة beref التي نترجمها هنا بكلمة « دعوة » تعني أيضا ممارسة الدعوة ، او المهنة .

يبوح هو نفسه على ما كان عليه . ولا يخطر في باله ان يتقصى ما اذا كان العمل ، والاعمال التجارية ، الخ ، هذه الانماط لوجود الافراد ، بمضمونها الواقعي وعملية تطورها ، تؤدي بالضرورة الى تلك الافكار الايديولوجية التي يحاربها هو ، يعني يكرسها ، على انها كائنات ذات استقلال ذاتي .

وكما أن القديس سانشو يكرس الشيوعية كيما يستطيع بصورة افضل في وقت لاحق ، في القسم عن « الرابطة » ، أن يفرض فكرته المقدسة عنها على انها ابتكاره « الخاص » ، كذلك لا يتوعد بالطريقة ذاتها « الدعوة والمصير والواجب الا كي يقدمها من جديد في كتابه في صورة **أوامر جازمة** . فأينما نشأت المصاعب شق القديس سانشو طريقه عبرها بواسطة أمر جازم من هذا النوع : « استغل مواهبك » ، « اعرف نفسك » ، « فليصبح كل واحد أنا كلية القدرة » ، الخ . بخصوص الأمر الجازم ، أنظر القسم عن « الرابطة » ، وبخصوص « الدعوة » ، الخ ، انظر القسم عن « المتعة الذاتية » .

لقد استعرضنا هذه المرة الحيل المنطقية الرئيسية التي يستخدمها القديس سانشو كي يكرس العالم القائم وبذلك ينقده ويلتهمه . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يلتهم فعليا من هذا العالم الا المقدس ، دون ان يمس شعرة واحدة من العالم نفسه . وهكذا فانه من الطبيعي أن يكون سلوكه العملي محافظا تماما . واذا أراد ان ينقد حقا ، فان النقد الدنيوي سوف يبدأ اذن بالضبط حيث تسقط الهالة المقدسة المزعومة . فبقدر ما تزداد حدة تناقضات الشكل الطبيعي للتعامل ضمن الطبقة الحاكمة نفسها وكذلك الهوة التي تفصل بينها وبين الطبقة المحكومة ، فان الوعي الذي كان يقابل في الاصل هذا الشكل من التعامل ينأى أكثر فأكثر عن الحقيقة (أي انه يكف عن كونه الوعي المقابل لهذا الشكل من التعامل) ، كما أن الافكار التقليدية السابقة عن هذا التعامل ، هذه الافكار التي كانت المصالح الخاصة الفعلية ، الخ ، ممثلة فيها على أنها مصالح عمومية ، تتردى أكثر فأكثر الى مستوى عبارات مثالية مجردة ، الى وهم واع ، الى نفاق مقصود . لكن بقدر ما تفضح الحياة زورها أكثر فأكثر ، وبقدر ما يتقلص معناها بالنسبة الى الوعي ذاته ، فانها تؤكد بمزيد من الحزم ، كما ان لغة هذا المجتمع المادي تصبح منافقة واخلاقية ومقدسة أكثر فأكثر . وبقدر ما يزداد هذا المجتمع نفاقا ، تتعاظم السهولة بالنسبة الى مثل هذا الانسان الساذج الذي هو سانشو في اكتشاف فكرة المقدس والمثالي في كل مكان . وانه ليستطيع هو الساذج ان يستخلص ، من نفاق المجتمع العام ، الايمان العام بالمقدس ، بسيطرة المقدس ، بل يستطيع ان يأخذ هذا المقدس على أنه قاعدة المجتمع القائم . انه ضحية هذا النفاق الذي كان يجب أن يستخلص منه النتيجة المناقضة على وجه الدقة .

ان عالم المقدس يختصر في التحليل الاخير في « الانسان » . وكما رأينا من قبل خلال العهد القديم بأسره ، فان سانشو يجعل من « الانسان » الذات الفعالة التي يضعها في اساس كل التاريخ حتى أيامنا الحاضرة ؛ وفي العهد الجديد يوسع سيطرة « الانسان » هذه بحيث تشمل جماع العالم الراهن ، الطبيعي والروحي على حد سواء ، وكذلك خصائص الافراد الموجودين حاليا . ان جميع الاشياء تخص « الانسان » ، وبذلك يحول العالم الى « عالم الانسان » . ان المقدس المشخص هو « الانسان » الذي ليس بالنسبة الى سانشو الا اسما آخر للمفهوم ، للفكرة . ان مفاهيم الناس وأفكارهم ، المنفصلة عن الاشياء الفعلية ، لا حاجة بها الى الافراد الفعليين كأساس لها ، بل الى فرد التصور الفلسفي ، الفرد المنفصل عن واقعيته ، والمتصور في الفكر وحده ، « الانسان » في ذاته ، فكرة الانسان . وبهذا فان ايمانه بالفلسفة يبلغ قمته .

الآن وقد تحول كل شيء الى « المقدس » أو الى ما يخص « الانسان » ، فان قديسنا يملك القدرة على الذهاب قدما الى مرحلة **التملك** بواسطة التخلي عن فكرة « المقدس » أو « الانسان » بوصفه قوة تسيطر عليه . وبما انه حول ما هو غريب عنه الى المقدس ، الى فكرة خالصة ، فان هذه الفكرة عن الغريب التي يظنها خطأ الواقع هي بكل تأكيد ملكيته الشخصية . أن الصيغ الاساسية من أجل تملك عالم الانسان (الطريقة التي تحصل الانا بها على ملكية العالم بعدما فقدت كل احترام للمقدس) ، محتواة مسبقا في المعادلات المعطاة أعلاه .

وكما رأينا ، فان القديس سانشو قد اصبح سلفا سيدا لصفاته بوصفه الاناني المتفق مع نفسه . وكيما يصبح سيدا للعالم ، فان كل ما ينبغي له عمله هو أن يجعل هذا العالم احدى صفاته . وان أبسط طريقة لذلك هي بالنسبة الى سانشو ان ينادي مباشرة بصفة « الانسان » ، بكل الهراء المتضمن فيها، على انها صفته الخاصة. وهكذا فانه يدعي لنفسه مثلا ، من حيث هي صفة للانا ، العاطفة السخيفة التي هي **الحب العمومي للجنس البشري** ، زاعما انه يحب «**كل الناس**» (ص : ٣٨٧) وذلك بالوعي الاناني التام ، لان « الحب يسعده » . وحين يملك المرء مثل هذه الطبيعة الهنية ، فمما لا شك فيه أنه ينتسب الى أولئك الذين قيل عنهم : الويل لكم اذا اسأتم الى **واحد من هؤلاء الصغار** !

وتستقيم الطريقة الثانية بالنسبة الى القديس سانشو في محاولته الاحتفاظ ، على **انها صفة خاصة به** ، بهذا الشيء أو ذاك ، بينما هو — اذا تراءت له بالضرورة هذه الصفة من حيث هي **علاقة بالعالم** — يحولها الى علاقة ، الى أسلوب لوجود

« الانسان » ، الى **علاقة مقدسة** ، وبذلك يرفضها دفعة واحدة . ويفعل القديس سانشو ذلك حتى حين تصبح الصفة ، المنفصلة عن العلاقة بالعالم الذي تتحقق من خلاله ، سخيفة بصورة جذرية . هكذا يريد على سبيل المثال ، في الصفحة ٣٢٢ ، ان يحافظ على الكبرياء القومية بالمناداة بأن « القومية هي احدى **صفاته الخاصة** ، بينما الامة **مالكته** وسيدته » . وكان في مقدوره ان يستطرد على هذا الغرار : ان **الذهنية الدنيئة** صفة من صفاتي ، وليس في نيتي التخلي عنها من حيث هي احدى صفاتي — اما الدين فهو سيدي ، انه المقدس . ان الحب العائلي صفة من صفاتي ، والعائلة سيدتي . ان العدالة صفة من صفاتي ، والحق سيدي ؛ ان السياسة صفة من صفاتي ، والدولة سيدتي .

وتستخدم الطريقة الثالثة للتملك حين يرفض بصورة جذرية ، من حيث هي مقدس ، سلطة غريبة يختبر قوتها في الممارسة دون ان يتملكها . وفي هذه الحالة يفضل ان يرى عجزه الخاص في السلطة الغريبة ويعترف بهذا العجز على انه صفته ، خليقته ، يتجاوزه في كل حين بوصفه خالقا . تلك هي الحال على سبيل المثال مع الدولة . وانه ليسعفه الحظ هنا ايضا اذ لا يضطر الى التعامل مع عالم غريب ، بل مع صفة من صفاته فقط ، لا يحتاج الا ان يضع نفسه حيالها بوصفه خالقا كيما يتغلب عليها . وهكذا فان انعدام صفة ما يمكن ان يخدمه كذلك ، عند الحاجة الملحة ، على انه صفة من صفاته . اذا مات القديس سانشو جوعا فليس مرد ذلك الى نقص الطعام ، بل الى جوعيته الخاصة ، صفته الخاصة من حيث هو جائع . واذا هو سقط من نافذة ودق عنقه ، فلا يحدث ذلك لان قوة الثقالة تدفعه الى الاسفل ، بل لان انعدام الاجنحة ، عدم القدرة على الطيران ، صفة من صفاته الشخصية .

وان الطريقة الرابعة التي يستخدمها باعظم النجاح لتستقيم في المناداة بأن كل ما هو موضوع احدى صفاته الخاصة هو موضوعه الخاص ، ملكيته ، لانه ينتسب اليه بفعل احدى صفاته ، دونما أي اعتبار لطبيعة هذه العلاقة . وهكذا فان ما سمي حتى الوقت الراهن الرؤية والسمع والحس ، الخ ، يسميه هذا المستأثر دون خبث : اكتساب الملكية . ان المخزن الذي انظر اليه هو ، على اعتباره شيئا مرئيا مني ، موضوع عيني ، وانعكاسه على شبكيتي ملكية عيني . والآن فان المخزن ، بصورة خارجة عن علاقته بالعين ، يصبح ملكيته وليس ملكية عينه فحسب — ملكيته المقلوبة بقدر انقلاب صورة المخزن على شبكيته . وعندما ينزل صاحب المخزن الفلق (او على حد تعبير شيليغا « المصاريع والستائر »(١٥١)) ، فان ملكيته تختفي فلا يملك ، مثله مثل بورجوازي مفلس ، سوى الذكرى الاليمة لعز متلاش . واذا مر « شترنر » بالمطبخ الملكي ، فمما لا ريب فيه انه سيكتسب ملكية رائحة الفراخ المشوية هناك ، وأما الفراخ فلن يرى لها ظلا على الاطلاق . وان الملكية الباقية الوحيدة

التي تقع من نصيبه هي قرقعة اكثر او اقل صراحا في معدته . وعلى أي حال ، فان ما يعرض على باصرتيه ، كما وكيفا ، لا يتوقف فحسب على الاوضاع القائمة في العالم ، الذي لم يخلقه هو في حال من الاحوال ، بل كذلك على محفظتـه ومركزه الاجتماعي الذي منحه اياه تقسيم العمل ، والذي ربما حظر عليه أشياء كثيرة ، مهما كانت عيناه واذناه جشعة الى الاستئثار .

لو ان القديس سانشو قال بكل بساطة وصراحة أن كل ما هو موضوع لتصوره، من حيث هو موضوع متصور من قبله ، يعني من حيث هو تصوره لهذا الموضوع أو ذاك ، هو فكرته ، يعني ملكيته (وينطبق الشيء ذاته على النظر الى شيء ما ، الخ) ، فانه ما كان يمكن لنا الا أن نعجب للسذاجة الصبيانية عند رجل يعتقد انه حقق اكتشافا واكتسب ثروة يمثل هذا الابتذال . لكن حقيقـة انـه يلزم هـذه الملكيـة الميتافيزيائية بصفة الملكية الخالصة والبسيطة كان لا بد طبعا ان تسبب انطباعا سحريا على الايديولوجيين الالمان المغلقين .

ان كل انسان يقع في متناوله هو أيضا موضوع له ، و « من حيث هو موضوعه ــ ملكيته » ، خليقته . ان كل انا تقول للاخرى (انظر ص : ١٨٤) : « انت لست في نظري الا ما انت بالنسبة لي » (مثلا **مستغلي**(١))، « يعني موضوعي ، ولانك موضوعي فانت ملكيتي » . وبالتالي خليقتي كذلك ، التي استطيع في أية لحظة بوصفي خالقا أن التهمها واردها الى نفسي . وهكذا فان كل انا ترى في الانا الاخرى لا صاحبة ملكية ، بل ملكيتها الخاصة : لا « أنا » (أنظر ص : ١٨٤) ، بل كائنا من أجلها . موضوعا ، لا كائنا يخص نفسه ، بل يخصها هي ، يخص الاخرى ، بوصفها مغتربة **عن نفسها** . « فلنأخذهما اذن كلتاهما كما تدعيان ان تلك حقيقتهما » (ص : ١٨٧) : على انهما صاحبتا ملكية ، على أنهما شخصان يخصان نفسيهما ؛ « وكما تأخذ كـل منهما الاخرى » : على انهما ملكية ، على انهما شخصان يخصان الغريب . انهما صاحبتا ملكية ، وفي الوقت ذاته ليستا صاحبتي ملكية (أنظر ص : ١٨٧) . لكـن الشيء الهام بالنسـبة الى القديس سانشو على أي حال ، في جميع العلاقات بالآخرين ، هو الا يأخذ العلاقات الفعلية ، بل ما يستطيع كل واحد أن **يتخيله** ؛ ما هو عليه في تفكيره الذاتي .

وما دام كل شيء يشكل موضوعا بالنسـبة الى « الانا » هو في الوقت ذاته ، بفضل هذه أو تلك من صفاته ، **موضوعه** كذلك ، يعني **ملكيته** ــ كذا على سبيل المثال الجلدات التي تلقاها على انها موضوع **اعضائه** ، **ومشاعره وذهنه** ، هي **موضوعه** ، يعني ملكيته ــ فان في مقدوره أن ينادي بنفسه مالك كل موضوع يوجد بالنسبة له ، وانه لفي مقدوره بهذه الطريقة ان ينادي علنا بأن العالم المحيط به ملكيته وينادي

---

(١) exploiteur ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بنفسه مالكا له — ولو أن هذا العالم أساء معاملته ايما اساءة وحط من قدره الى مستوى « الصعلوك ، الرجل الذي لا يملك الا ثروة مثالية » . ومن جهة اخرى ، فما دام كل موضوع بالنسبة الى « الانا » ليس بموضوع **لي** فحسب ، بل **موضوعي** أيضا ، فانه يستطيع أن ينادي بأي **موضوع** ، بنفس اللا مبالاة حيال مضمونه ، على أنه اللا شخصي ، الغريب ، المقدس . ان نفس الموضوع الواحد ونفس العلاقة الواحدة يمكن اذن ، بسهولة متساوية **ونجاح متساو** ، **أن ينادي** بهما على انهما المقدس وملكيتي . أن جميع الامور تتوقف على ما اذا كان التأكيد يقع على كلمة ((**لي**)) او كلمة ((**موضوع**)) . وليست طريقتا التملك والتكريس الا « انكسارين » مختلفين « لتحول واحد » .

ليست جميع هذه الطرق الا التعبير الايجابي عن انكار ما طرح على انه الغريب عن « الانا » في المعادلات الواردة أعلاه ، باستثناء ان الانكار سيؤخذ من جديد : كما هي الحال أعلاه ، في تحديدات متنوعة . فالانكار يمكن أولا ان يحدد بطريقة صورية خالصة بحيث لا يؤثر البتة في المضمون — كما رأينا أعلاه في حالة حب الجنس البشري وفي جميع الحالات حيث يقتصر تبدله على اضافة وعي اللا مبالاة . أو ان المجال الكلي للموضوع أو المحمول ، المضمون الكلي ، يمكن أن ينكر كما هي حال الدين والدولة . أو ثالثا الصلة وحدها ، علاقتي الغريبة حتى الآن بالمحمول ، هي التي تنكر ويوضع التأكيد على كلمة « لي » بحيث يكون موقفي مما هو خاصتي موقف صاحب الملكية — مثلا في حالة المال الذي يصبح نقدا من سكي الخاص . وفي هذه الحالة الاخيرة فان كلتي صفة الانسان وعلاقته يمكن ان يفقدا كل معنى . ان كل صفة من صفات الانسان، اذ ترد الى ذاتي ، تمتص بذلك في أناي . وليس في الامكان بعد الآن ان يقال ما هي الصفة . انها تبقى ما كانت عليه بصورة اسمية فقط . اما بوصفها ((**خاصتي**)) ، بوصفها تحددا متحلا فيّ ، فانها لا تملك بعد الآن اي تحدد سواء في العلاقة مع الآخرين أم في العلاقة معي . انها موضوعة من قبلي فقط ، فهي **طيف** صفة ليس غير . كذلك فكري على سبيل المثال . ويصبح الامر نفسه بالنسبة الى الاشياء التي هي في علاقة معي والتي ليست هي بصورة أساسية الا صفاتي كما رأينا أعلاه — كما هي الحال مثلا بالنسبة الى المخزن الذي انظر اليه . [وبالتالي] ، فبقدر ما يكون الفكر فيّ [مختلفا] كليا عن جميع الصفات [الاخرى] ، بالضبط مثلا كما يختلف مخزن الصائغ الاختلاف كله عن مخزن بائع المانق ، الخ — فان [الفارق] يدخل من جديد على انه فارق في المظهر ويؤكد ذاته من جديد خارجيا في التعبير الذي أعطيه بالنسبة الى الآخرين . وبذلك فان هذا التحدد المقضي عليه ينبعث لحسن الحظ ؛ وبقدر ما تتوفر الامكانية للتعبير عنه في كلمات ، فانه يجب كذلك تجديده في الصيغ القديمة ، (وفيما عدا ذلك، فسوف نسمع المزيدبعد فيما يتعلق بأوهام القديس سانشو غير اللغوية عن اللغة) .

ان المعادلة البسيطة المصادفة اعلاه تستبدل هنا **بالنقيضة** التي سيكون شكلها الابسط كما يلي :

فكر الانسان ـ فكري ، الفكر الاناني »

حيث ضمير المتكلم « الياء » لا يعني سوى ان المؤلف يستطيع كذلك ان يكون دون « افكار » بحيث ان الضمير « الياء » يلغي **الفكر** . وان النقيضة لتتعقد في المثال التالي :

النقد من حيث هو وسيلة المبادلة عند الانسان	—	النقد من مكي الخاص من حيث هو وسيلة المبادلة عند الاناني »

حيث ينكشف العبث دون قناع . وتزداد النقيضة تعقيدا اكثر فأكثر عندما يدخل القديس ماكس تحديدا ويتظاهر بأنه يوسع شرحه . عندئذ تتحول النقيضة البسيطة الى مجموعة من النقائض . فقبل كل شيء ، على سبيل المثال ، يقرر ما يلي :

الحق عامة من حيث هو حق الانسان	—	الحق هو ما هو حق بالنسبة لي (٢) »

حيث كان يمكن استبدال الحق بأية كلمة اخرى ، ما دامت لا تملك بعد الآن ، على نحو لا يمكن انكاره ، أي معنى . وعلى الرغم من إن هذا الهراء يتكرر باستمرار في سياق البحث ، فانه لم يكن له بد ، كيما يذهب قدما ، من ادخال تحديد **شهير** آخر للحق يمكن أن يستخدم بالمعنى الشخصي الخالص ، وبالمعنى الايديولوجي على حد سواء ـ مثال ذلك **القوة** بوصفها قاعدة الحق . والآن فقط ، حيث الحق المذكور في القضية الاولى قد اكتسب تحديدا آخر يحتفظ به في النقيضة ، فان هذه النقيضة تستطيع أن تقدم مضمونا ما . اننا نحصل الآن على ما يلي :

الحق ـ قوة الانسان } — { القوة ـ حقي »

الذي يرجع من جديد بكل بساطة الى ما يلي :

القوة من حيث هي حقي = قوتي

---

(٢) يقول النص الالماني : was mir Recht ، ويمكن ان نترجم ايضا كما يلي : « ما يلائمني » .

ليست هذه النقائض سوى الانقلابات الايجابية للمعادلات السلبية آنفة الذكر ، حيث يتبين على الدوام ان النقيضة متضمنة مسبقا في النتيجة . الا انها تتجاوز تلك المعادلات في عظمتها البسيطة وفي بساطتها العظيمة .

وكما كان في مقدور القديس سانشو قبلا ان يعتبر جميع الامور غريبة موجودة خارجا عنه ، مقدسة ، فانه يستطيع كذلك الآن ، بسهولة متساوية ، ان يعتبر جميع الامور من صنعه الخاص،غير موجودة الا بفضله ، على انها ملكيته الخاصة . وبما انه يحول في الحقيقة الاشياء جميعا الى صفاته الخاصة ، فانه لايبقى امامه الا ان يتصرف حيالها كما كان يتصرف من قبل حيال خصائصه الاصلية ، في قدرة الاناني المتفق مع نفسه ، وهي عملية لا جدوى من تكرارها هنا . وبهذه الطريقة فان صاحبنا معلم المدرسة البرليني يصبح سيد العالم المطلق — « وصحيح ان تلك هي حالة اية اوزة ، واي كلب ، واي حصان » (**ويغان** ، ص : ١٨٧) .

ان التجربة المنطقية الحقيقية التي تشكل اساس جميع اشكال التملك هذه ليست سوى شكل **التملق** ، الا وهو **الاسهاب** الذي يصف العلاقة الواحدة على انها تعبير أو اسلوب وجود العلاقة الاخرى . ولقد رأينا لتونا أن كل علاقة يمكن ان تخدم كمثال على علاقة الملكية ، لكن يمكن بالطريقة نفسها على وجه الدقة ان تكون مثالا على علاقة الحب ، والقوة ، والاستغلال ، الخ . ويجد القديس هذه الطريقة الخاصة بالاسهاب جاهزة في التأمل الفلسفي حيث تلعب دورا رئيسيا . انظر ادناه « نظرية الاستغلال » . —

ان المقولات المتنوعة للتملك تصبح مقولات **عاطفية** حالما يراد ادخال مظهر للممارسة ويكون من الواجب اخذ التملك جديا . ان الشكل العاطفي لتأكيد الانا حيال الغريب ، حيال المقدس ، حيال عالم « الانسان » ، هو **التبجح** . ان الاحترام ينكر على المقدس (الاحترام ، الاعتبار ، الخ — هذه المقولات العاطفية تميز بالنسبة اليه العلاقة بالمقدس او بشيء ما ثالث على انه المقدس !) ، وهذا الرفض الدائم يحول الى مأثرة ، وهي مأثرة تبدو ابعث على السخرية لان سانشو يقاتل طوال الوقت ضد شبح فكرته التقديسية الخاصة . ومن جهة اخرى ، فما دام العالم ، بالرغم من أن شترنر رفض تبجيل المقدس ، يعامله بطريقة ابعد ما تكون عن القداسة ، فانه يثأر لنفسه بالحصول على الرضا الباطني المترتب على اعلانه للعالم بأنه ما كان ليتوصل الى السلطة عليه الا كي يعامله دون اي تبجيل . ان هذا الوعيد ، بذهنيته المحافظة المنذرة بالكوارث العالمية ، يبلغ بالجانب الهزلي اوجه . وينتسب الى هذه المقولة الاولى من التبجح صيغ القديس سانشو في الصفحة ١٦ : « لا اخشى غضب **بوزيدون** ، ولا انتقام **الجنيات** المنتقمات » ، وص : ٥٨ : « لا اخشى اللعنة » ، وصفحة ٢٤٢ : « لا أريد

غفرانا » الخ ، وتأكيده الاخير بأنه يرتكب « انتهاكا لا حدود لــه » بحق القدس .
وينتســب الى المقولة الثانية الوعيد الموجه الى القمر (ص : ٢١٨) :

« لو أني كنت أستطيع فقط أن امسك بك لما توانيت عن ذلك مطلقا . ولو أني كنت أستطيع فقط ان اجد وسيلة للبلوغ اليك ، فانك لن تستطيع ان ترهبني في حال من الاحوال . اني لا استسلم لك ، لكني انتظر الفرصــة الملائمة فقط . وحتى اذا كنت في الوقت الحاضر امتنع عن اضمار المكائد لك ، فاني لا أبرح انطوي على ضغينة ضدك » ـ

وهي مناجاة يهوي قديسنا فيها دون مستوى الكلب النافق في الخنــدق في خرافة بفيفل . وكذلك الامر في الصفحة ٢٤٥ ، حيث « لا يتخلى عن السلطان على الحياة والموت » ، الخ .

واخيرا فان ممارسة التبجح [يمكن] من جديد ان تصبح مجرد [ممارسة] في النظرية [من جراء] أن وجلنا القديس [يزعم] في عبارات [بالغة] التباهي انه انجز أعمالا لم ينجزها قط ، محاولا [في الوقت ذاته] بواسطة صيغ طنانة ان يهرب تفاهات تقليدية [على أنها] خليقاته الاصلية . وفي واقع الامر ان هذا ينطبق على **الكتاب بكامله** ، وعلى الاخص انشاءه التاريخي ــ الذي يفرض علينا على اعتباره عرضا لفكره ، بينما ليس هو اكثر من عمل ممسوخ رديء ــ كما ينطبق على التاكيد بأن « الكتاب » « كتب فيما يبدو ضد الانسان » (**ويغان** ، ص : ١٦٨) ، ومجموعة من التأكيدات المنفصلة ، مثل : « بنغمة واحدة من أنائي الحية اطيح بشعوب كاملة » (ص : ٢١٩ من « الكتاب ») ، « انصرفت بجرأة الى العمــل » (ص : ٢٥٤) ، « لقد مات الشعب » (ص : ٢٨٥) ، وفيما بعد الادعاء المهيب بأنه « ينقب في احشاء الحق » (ص : ٢٧٥) ، واخيرا التحدي المزخرف بالاستشهادات والاقوال المأثورة والموجه ضد « خصم من لحم ودم » (ص : ٢٨٠) .

ان التبجح بحد ذاته عاطفي سلفا . لكن **العاطفية** ، فضلا عن ذلك ، ترد في « الكتاب » على أنها مقولة خاصة تلعب دورا محددا في التملك الايجابي الذي يتجاوزه بعد الآن تأكيد الذات ضد الغريب . ومهما تكن طرق التملك التي درست حتى الآن بسيطة ، فلا بد على الاقل مع تقدم العرض من اعطاء المظهر بأن الانا تكتسب بذلــك ملكية « بالمعنى العادي » أيضا ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه الا بنفخ هذه الانا بصــورة اصطناعية ، وباحاطة نفســه بصفات « الانسان » على أنها خاصته ــ عندما يؤكـد

على سبيل المثال انه « يحب » ((**جميع الناس**)) « بدافع الانانية » ـ وبذلك يضفي على صفاته طنينا ضخما . وهكذا يجعل في الصفحة ٣٥١ من « ابتسامة الطفل » « ملكيته »، ويصور لنا بأشد التعابير تأثيرا ، في الفقرة ذاتها ، مرحلة الحضارة التي لم يعد الشيوخ يقتلون فيها على انها مأثرة هؤلاء الشيوخ انفسهم ، الخ . وان موقفه من ماريتورنا يتأثر كذلك كليا بهذه العاطفية نفســها .

وان **العصيان** وحدة العاطفية والتبجح . انه التبجح اذا كان موجها الى الخارج ، ضد الآخرين ؛ اما اذا كان موجها الى الباطن ، في مظهر الغمغمة ، فهو عاطفية . انه التعبير النوعي عن الاستياء العاجز لدى البورجوازي الصغير . انه يزبد استياء ضد فكرة الالحاد ، والارهاب ، والشيوعية ، وقتل الملوك ، الخ . ان موضوع تمرد القديس سانشو هو **المقدس** ؛ ولذا كان العصيان ، الذي يعطى ايضا ، في حقيقة الامر ، اسم **الجريمة** ، **خطيئة** في آخر تحليل . وبذلك فان العصيان لا يحتاج في حال من الاحوال ان يتخذ شكل **الفعل** ، لانه ليس سوى « الخطيئة » ضد « المقدس » . وبالتالي فان القديس سانشو يكتفي « بأن ينتزع من رأسه » « ماهية المقدس » أو «روح الاغتراب» كيما ينجز على خير وجه تملكه الايديولوجي . لكنه كما أن الحاضر والمستقبل مختلطان معا في رأسه ، هو الذي يؤكد تارة انه قد تملك سلفا جميع الاشياء ، وتارة اخرى ان عليه بعد أن يستأثر بكل شيء ، كذلك يخطر له احيانا بصورة عارضة تماما ، في حالة العصيان ، انه لا يبرح يواجه الغريب **الموجود فعليا** حتى بعدما قضى على الهالــة المقدسة التي تلف كل ما هو غريب . وفي هذه الحال ، او بالاحرى في حالة هــذه الفكرة المباغتة ، يتحول العصيان الى فعل وهمي ، والانا الى « نحن » . ولســوف ندرس هذا بمزيد من التفصيل في وقت لاحق (أنظر القسم عن ((**العصيان**))) .

ان الاناني الحقيقي الذي يبرهن الوصف المعطى حتى الآن على انه اعظـــم المحافظين يجمع اخيرا فتات « عالم الانسان » في اثنتي عشرة سلة مليئة ؛ ذلك انه « حذار أن يكون اي شيء قد ضاع ! » وبما أن فعاليته بأسرها تقتصر على تجربة بعض الحيل المبتذلة على عالم الافكار التي يزوده بها التقليد الفلسفي ، فانه مــن المفروغ منه ان العالم الواقعي لا يوجد بالنســبة اليه البتة ، الامر الذي لا يمنعه من الوجود كما كانت الحال من قبل . وان مضمون العهد الجديد سوف يزودنا ببراهين اكثر تفصيلا على ذلك .

وهكذا « نظهر عند **عتبة رشدنا** وينادى بنا راشدين » (ص : ٨٦) .

٤ ـ الفردية الخاصة

« أن يؤسس المرء عالمه الخاص ، هذا يعني تشييد سماء لنفسه »
(ص : ٨٩ من « الكتاب ») ★ .

لقد سبق لنا أن « تغلغلنا » الى أعمق أعماق هيكل هذه السماء ، وسوف نحاول الآن أن نتعلم « مزيداً من الاشياء » عنها . والحال اننا سوف نصادف من جديد في العهد الجديد نفس النفاق الذي تشرب العهد القديم به . وكما ان المعطيات التاريخية في هذا العهد كانت مجرد تلوين لبضع مقولات بسيطة جداً ، كذلك ليست جميع العلاقات الدنيوية في العهد الجديد أيضاً سوى تسميات مجازية للمضمون الهزيل الذي سلطنا الضوء عليه في « علم الظواهر » و « المنطق ». ولا يتحدث القديس سانشو قط ، متظاهراً بالحديث عن العالم الواقعي ، الا عن هذه المقولات الهزيلة .

« ليس مما تريده حرية تملك جميع هذه الاشياء الجيدة الرائعة . . . بل تملكها بالذات بصورة فعلية . . . أن تحصل عليها بوصفها **ملكيتك** . . . انه يتعين عليك أن تكون ليس **شخصاً حراً** فحسب ، بل **مالكاً** أيضاً »
(ص : ٢٠٥) .

ان احدى الصيغ الاقدم التي توصلت اليها الحركة الاجتماعية في اوائلها ــ التناقض بين الاشتراكية الاكثر بدائية والليبرالية ــ ترفع هنا الى مرتبة دستور ايمان « الاناني المتفق مع نفسه » . أما أن هذا التناقض قديم جداً حتى بالنسبة الى برلين : فهذا ما كان في مقدور رجلنا القديس أن يتحقق منه ولو من قراءة كتاب رانك Historisch Politische Zeitschrift [**الاستعراض التاريخي السياسي**] ، برلين ١٨٣١ ، حيث يرد ذكره في هلع :

« ان انتفاعي بها » (الحرية) « رهن بفرديتي » (ص : ٢٠٥) .

ويستطيع الجدلي الكبير ان يقلب هذه الصيغة ويقول : « ان انتفاعي بفرديتي

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] حتى الآن عرف الفلاسفة الحرية بطريقتين : من جهة واحدة على أنها قوة ، سيطرة على الاوضاع والظروف التي يحيا الفرد فيها ــ من قبل جميع الماديين ؛ ومن جهة اخرى على أنها تقرير للمصير ، انفصال عن العالم الواقعي ، على أنها مجرد حرية وهمية للروح ــ من قبل جميع المثاليين ، وعلى الاخص الالمان ــ وبعدما رأينا في « علم الظواهر » أعلاه كيف أن الاناني الحقيقي للقديس ماكس ينشد انانيته في الانحلال ، في تحقيق الانفصال ، تحقيق الحرية المثالية ، فانه يبدو غريباً جداً ان نراه يدافع في الفصل عن « الفردية الخاصة » عن التعريف الآخر ، أي السيطرة على الظروف التي تحدده ، الحرية المادية ، ضد « الانفصال » .

رهن بحريتي » ـ ومن ثم يستطرد :

« حر ـ ولكن ممَّ ؟ » .

هذه الحرية تتحول اذن، بواسطة خط، الى الحرية **من شيء ما** ، وبالابدال الحرية من « كل شيء » . وعلى أية حال ، فان الابدال يتخذ في هذه الحال شكل عبارة توفر تحديداً أدق في الظاهر . واما حقق سانشو هذه النتيجة الكبرى ، فانه يصبح عاطفياً .

« أواه ، ماأكثر الاشياء التي يمكن نبذها ! » أولا « نير العبودية » ، ومن ثم مجموعة كاملة من الانيار الاخرى التي تؤدي بالمرء بصورة غير محسوسة الى الا يرى « في الانكار الذاتي الاكمل شيئاً سوى الحرية ، الحرية ... من اناه الخاصة ، وان يقرر ان الطموح الى الحرية على أنها المطلق ... قد جردنا من **فرديتنا** » .

من نير الى نير ، حسب سلسلة خرقاء كليا . فان التحرر من العبودية ، الذي كان يشكل بالنسبة الى الرقيق تأكيد فرديتهم وفي الوقت ذاته الاطاحة بحاجز مادي معين ، يوحد هنا مع حرية تسبقه بوقت طويل ، الحرية المسيحية المثالية التي تتحدث عنها **الرسالتان الى الرومانيين واهل كورنثوس** : ان الحرية في ذاتها تتحول الى انكار الذات . وبذلك يكون حسابها قد سوي ما دامت شكلا من « المقدس » لا جدال فيه . ان القديس ماكس يحول عملا تاريخيا محددا للتحرر التاريخي الى مقولة مجردة « الحرية » ، ومن بعد تحدد هذه المقولة بصورة أوثق بفعل ظاهرة تاريخية مختلفة كليا يمكن ان تحشر بدورها تحت عنوان « الحرية » . تلك هي كل الحيلة التي يتم بها تحويل نهاية الرق الى انكار للذات .

ويباشر **سانشو الآن** ، كي يجعل نظريته عن الحرية واضحة مثل شمس النهار بالنسبة الى البورجوازي الالماني ، الخطابة بلغة البورجوازي الخاصة ، وعلى الاخص لغة البورجوازي البرليني .

« لكن بقدر ما ازداد حرية ، فان الالزام يتراكم اكثر فاكثر أمام عيني ، ويزداد احساسي بالعجز . ان ابن المناطق المتوحشة غير حر ، لكنه لا يستشعر كذلك أيا من القيود التي تثقل على الانسان « المتحضر » ، وهو يحسب نفسه اكثر حرية من هذا الاخير . وبقدر ما احقق حريتي ، ابتدع لنفسي حدوداً جديدة وواجبات جديدة ؛ فما كدت اخترع الخطوط الحديدية حتى احسستني ضعيفا من جديد لأني لا استطيع بعد ان ابحر

عبر الهواء مثل عصفور ، ولا أكاد أحل قضية كانت تقلق ذهني حتى تكون قضايا أخرى لا حصر لها في انتظاري » الخ (ص : ٢٠٥ ، ٢٦٠) .

ايه ، أيها القصاص « الاخرق » من أجل الحضريين والقرويين !

ليس « ابن المناطق المتوحشة » هو الذي يحسب نفسه غير حر . بل « الناس المتحضرون » هم الذين « يحسبون » الهمجي أكثر حرية من الانسان المتحضر . أما ان « ابن المناطق المتوحشة » (الذي جاء به ف . هالم الى المسرح(١٥٢)) جاهل بقيود الانسان المتحضر لأنه لا يستطيع اختبارها ، فهذا واضح تماما بقدر كون البورجوازي البرليني « المتحضر » الذي لا يعرف « ابن المناطق المتوحشة » الا من المسرح لا يعرف شيئا عن قيود الهمجي . ان الامر لفي غاية البساطة . ان قيود الهمجي ليست بقيود الانسان المتحضر . ان المقارنة التي يرسمها قديسنا بينهما ليست سوى المقارنة الوهمية لبرليني « متحضر » تستقيم ثقافته كلها في عدم معرفة أي شيء عن كليهما. أما انه لا يعرف شيئا عن قيود الهمجي ، فهذا ما يمكن تفسيره . بالرغم من انه ليس ثمة حاجة الى براعة كبرى لمعرفة بعض الاشياء عنها بعد هذا العدد الكبير من كتب الرحلات الجديدة ؛ لكن كونه جاهلا ايضا بقيود الانسان المتحضر ، فهذا ما يثبته مثاله عن الخطوط الحديدية والطيران . ان البورجوازي الصغير العاطل الذي سقطت الخطوط الحديدية من السماء بالنسبة اليه ، والذي يتوهم لهذا السبب عينه انه قد اخترعها بنفسه ، يحلم في الحال في السفر عبر الهواء حالما يسافر مرة واحدة بالخطوط الحديدية . والحقيقة الواقعة ان المنطاد سبق الخطوط الحديدية . لكنه لم يكن بد للقديس سانشو ان يقلب الامور ، والا تبين للناس جميعا أن اختراع المنطاد لم يكن في حال من الاحوال شرطا مسبقا لاختراع الخطوط الحديدية ، في حين أن العكس يسهل تخيله . وعلى العموم يقلب سانشو العلاقات التجريبية رأسا على عقب . وحين لم تعد العربات والطنابر التي تجرها الدواب كافية من اجل حاجات النقل المتعاظمة ، وحين تطلبت مركزة الانتاج الناشئة عن الصناعة الكبرى ، في عداد امور أخرى ، وسائل جديدة من أجل تعجيل وتوسيع نقل كتلتها من المنتجات ، فان القاطرة قد اخترعت اذن ، ومن بعد استخدام الخطوط الحديدية من أجل النقل على نطاق واسع . وكان المخترع والمساهمون مهتمين بأرباحهم ، والتجارة بصورة عامة بانقاص تكاليف الانتاج ؛ ان امكانية هذا الاختراع ، بل ضرورته المطلقة ، تقوم في الشروط المادية . وان تطبيق الاختراع الجديد في البلدان المختلفة كان رهنا بالشروط المادية المختلفة ؛ في أميركا مثلا بالحاجة الى توحيد الولايات المفردة لتلك المنطقة الشاسعة وربط النواحي نصف المتحضرة في الداخل بالبحر وبالمستودعات الخاصة بمنتجاتها . (انظر ، من بين مؤلفات عديدة ، السيد شيفالييه ، **رسائل عن أميركا**

الشمالية (١٥٣)) . وفي بلدان اخرى ، المانيا مثلا ، حيث كل اختراع جديد يحمل الناس على الاسف لانه ليس الاختراع الاخير – في مثل هذه البلدان ، بالرغم من كل النفور الذي تثيره هذه الخطوط الحديدية البغيضة التي لا تستطيع أن تزودهم بالاجنحة : فان الناس ملزمون أخيرا باتخاذها من جراء المزاحمة والاستغناء عن العربات والطنابر التي تجرها الاحصنة ، كما فعلوا بدولاب الغزل الذي كان موضع الاحترام الطويل . وان انعدام أي توظيف آخر للرأسمال يدر الربح قد جعل من بناء الخطوط الحديدية الفرع السائد للصناعة في ألمانيا . ان تطور بناء خطوطها الحديدية قد سار جنبا الى جنب مع انتكاساتها في السوق العالمية . لكن الخطوط الحديدية لا تبنى في أي مكان حبا بمقولة « الحرية من شيء ما » ، الامر الذي كان القديس ماكس يستطيعان يتحقق منه حين يرىأن احدا لايشيد الخطوط الحديديةكيما يصبح حرا من محفظة نقوده الخاصة . أن الاساس الايجابي للازدراء الايديولوجي الـذي يضمره البورجوازي للخطوط الحديدية ، الناجم عن حنينه الى التحليق في الهواء مثل الطير ، يصادف فيتفضيله لعربات الجر ، والسفر بالعربات،والطرقات الريفية . ان سانشو يحن الى « عالمه الخاص » الذي هو السماء كما رأينا أعلاه . ولذا فانه يريد ان يستعيض عن القاطرة بعربة النبي الياس النارية التي سوف تحمله صوب السماء.

بعدما حول الالغاء الفعلي للحواجز ، الذي يشكل في الوقت ذاته تطورا ايجابيا جدا للقوى الانتاجية ، وطاقة فعلية ، وتلبية للحاجات الملحة ، وبالتالي امتدادا لقوى الافراد – بعدما حول هذا الالغاء في انظار الشاهد المنفعل والجاهل الى مجرد تحرر من قيد – وهو ما يستطيع تكييفه منطقيا في مصادرة عن التحرر من كل قيد –، نصادف في ختام العرض بكامله ما كان يشكل منذ البداية مقدمته الاساسية .

« أن يكون المرء حرا من شيء ما لايعني الا أن يكون خالصا من شيء ما او يتخلص منه » (ص : ٢٠٦) .

وانه ليقدم في الحال مثالا بائسا حتى الدرجة القصوى : « أن يكون حرا من الصداع يضاهي القول : انه تخلص منه » ; فكان هذا « الخلاص » من الصداع لم يكن يعني القدرة الايجابية كليا على التصرف برأسي ، حق الملكية على رأسي ، في حين اني ما دمت أشكو الصداع فاني أنا الذي كنت ملكية رأسي المريض .

« مع فكرة « الخلاص » هذه تكمل الحرية التي توصي بها المسيحية – اذ نتخلص من الخطيئة ، من الله ، من الاخلاق ، الخ » (ص : ٢٠٦) .

وهكذا ، فان « مسيحينا الكامل » لا يجد فرديته ايضا الا في « الخلاص » من « الفكر » ، من « التحدد » ، من « الدعوة » ، من « القانون » ، الخ ، ويدعو اخوته في المسيح الى « الشعور بالسعادة في الانحلال فقط » ، اي في انجاز « الخلاص » و « الحرية المسيحية » « الكاملة » .

ويستطرد :

« ايجب أن نتخلى عن الحرية لانه يتبين انها مثل اعلى مسيحي ؟ كلا ، يجب الا نترك شيئا يضيع منا » (هذا صاحبنا المحافظ قد وجد كليا(آ)) « بما في ذلك الحرية ، بل يجب ان تصبح خاصتنا ، وهو ما لا تستطيعه في شكل الحرية » (ص : ٢٠٧) .

هنا ينسى « صاحبنا الاناني » (دائما وفي كل مكان (ب)) « المتفق مع نفسه » اننا أصبحنا سلفا في العهد القديم ، بفضل المثل الاعلى المسيحي عن الحرية ، يعني بفضل وهم الحرية ، « مالكين » « لعالم الاشياء » ؛ وانه لينسى أيضا أنه ليس علينا ، وفقا لذلك ، الا ان نتخلص من « عالم الافكار » كي نصبح « مالكين » لذلك العالم ايضا ، وان « الفردية » الخاصة كانت اذن بالنسبة اليه نتيجة للحرية ، للخلاص .

وان قديسنا ليستطيع ، وقد كيفت الحرية مع الحرية من شيء ما ، وهذه الحرية بدورها مع « الخلاص » ، وهذا بدوره مع المثل الاعلى المسيحي عن الحرية : وبذلك المثل الاعلى لحرية « الانسان » عامة ، أن يلقي ، بالمواد المهيأة على هذا الغرار ، درسا عمليا في المنطق . ان النقيضة الاولى والأبسط هي التالية :

حرية الانسان — حريتي .

حيث تكف الحرية ، من جراء النقيضة ، عن الوجود « في شكل الحرية » . او :

الخلاص في مصلحة الانسان — الخلاص في مصلحتي .

ان كلا هاتين النقيضتين ، مع حاشية عديدة من الخطابات ، تجتازان كل الفصل عن الفردية ، لكن صاحبنا سانشو الفاتح لن يستطيع ، بمساعدتهما وحدهما ، ان يبلغ الا القليل جدا ، بل انه لن يبلغ حتى جزيرة باراتاريا . وفي وقت ابكر ، حين

(آ) voilà notre conservateur tout trouvé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) toujours et partout ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كان يلاحظ سلوك البشر من « عالمه الخاص » ، من علياء « سمائه » ، فقد وضع جانبا ، وهو يضع تجريده عن الحرية ، عاملين للتحرر الفعلي . وكان العامل الاول ان الافراد في تحررهم الذاتي يلبون حاجة معينة يختبرونها بصورة فعلية . وان التخلي عن هذا المنظور المشخص قد أدى الى احلال « **الانسان** » محل الافراد الفعليين ، واحلال السعي الى مثل أعلى وهمي ، الطموح الى الحرية في ذاتها ، الى « حرية الانسان » ، محل تلبية الحاجات الفعلية .

وأما العامل الثاني فهو أن قدرة لم يكن لها وجود حتى ذلك الحين الا بالقوة تتخذ عند الافراد الذين هم في سبيل تحرير انفسهم فعالية قوة فعلية ، أو ان قوة كانت قائمة من قبل تنمو من جراء حذف قيد ما . ومن المؤكد ان حذف القيد : الذي هو مجرد **نتيجة** لهذه القوة الجديدة ، يمكن ان يعتبر الشيء الرئيسي . بيد أن هذا الوهم لا ينشأ الا اذا أخذ المرء السياسة على انها اساس التاريخ التجريبي ، أو اذا جرب المرء ، مثله كمثل هيغل ، أن يبرهن في كل مكان على انكار الانكار ، أو اذا شرع المرء أخيرا — بعد ان تكون القوة الجديدة قد خلقت — يفكر مثل بورجوازي برليني طيب وجاهل في الخليقة الجديدة . وأما يضع القديس سانشو هذا العامل الثاني جانبا لاستخدامه الخاص ، فانه يملك في متناول يده تحديدا يستطيع أن يجابه به الفضالة (٢) التجريدية « للحرية » . وهكذا ، فانه يصل الى النقائض الجديدة التالية :

الحرية ، النبذ الاجوف لقوة غريبة	—	الفردية ، التملك الفعلي لقوة المرء الخاصة .

أو كذلك :

رد فعل دفاعي ضد القوة الغريبة	—	الفردية ، تملك قوتي الخاصة .

وكي نبين الى أي مدى تلاعب القديس سانشو بهذه « القوة » **الخاصة** ، التي يجابه بها الحرية هنا ، مستخرجا اياها من هذه الحرية بالذات ومقحما اياها في ذاته ، فاننا لاننوي ان نحيله على الماديين او الشيوعيين ، بل على **قاموس الاكاديمية**(ب)

(٢) caput mortuum ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) Dictionnaire de l'académie ، بالفرنسية في النص الاصلي .

حيث سوف يجد ان كلمة **حرية** (آ) غالبا ما تستخدم بمعنى**قوة** (ب). واذا كان القديس سانشو يريد على أية حال ان يؤكد انه لايكافح « liberté » ، بل « Freiheit » (جـ) فان عليه اذن ان يستشير هيغل طالبا منه النصح بشأن الحرية السلبية والحرية الايجابية . ولا بد ان يستمتع ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا ، بالملاحظة الختامية في هذا الفصل .

ويمكن التعبير كذلك عن النقيضة كما يلي :

الحرية ، السعي المثالي الى الخلاص والنضال ضد الكائن الآخر	ـــ	الفرديـة ، الخلاص **الفعلي** والاستمتــاع بوجـودي الخاص

وبعد أن **ميز** على هذا القرار ، بواسطة **تجريد** رخيص ، الفردية من الحرية ، يزعم سانشو انه لا يفعل الآن سوى المباشرة في تحليل هذا الفارق ويهتف :

« يا له من فارق بين الحرية والفردية ! » (ص : ٢٠٧) .

ولسوف نرى انه لم يحقق من هذا كله شيئا باستثناء هذه النقائض القليلة العامة ، وان الفردية « بالمعنى العادي » تستمر بصورة أبعث ما تكون على السخرية في التسلل في سياق الكتاب بأكمله جنبا الى جنب مع هذا التعريف للفردية .

« يستطيع المرء ان يكون حرا باطنيا بالرغم من حالة العبودية ، وان يكن : بكل تأكيد ، حيال **اشياء متنوعة** ، لكن ليس حيال **جميع الاشياء** ؛ بيد ان العبد لا يستطيع أن يكون **حرا** حيال السوط ، حيال المزاج الاستبدادي لسيده ، الخ » .

« ومن جهة اخرى ، فان الفردية هي ماهيتي ووجودي **الكاملان** ؛ هي انا نفسي . اني حر مما **تخلصت** منه ؛ واني مالك ما هو في **قبضتي** أو ما أتصرف به . اني **خاصتي** في جميع الاوقات وفي جميع الظروف ، اذا كنت فقط **اعرف كيف** أكون لنفسي ولا أتخلى عن نفسي للآخرين . اني

(آ) liberté ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) puissance ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(جـ) كلمة المانية تعني « الحرية » .

لا استطيع ان **اريد** حقا حالة الحرية ، نظرا لاني لا استطيع ... **تحقيقها؛** ان كل ما استطيع هو الرغبة فيها والطموح اليها، **ذلك** انها تظل مثلا اعلى، شبحا . ان قيود الواقع تمزق جسدي عميقا في كل لحظة . بيد انني **اظل ملكيتي الخاصة** . واذا كنت اخص سيدا ما بوصفي قنا ، **فاني لا افكر الا** في نفسي ، وفي مصلحتي الخاصة ؛ وصحيح ان ضرباته تصيبني : فانا لست **حرا** منها ؛ بيد انني لا **احتملها الا في مصلحتي الخاصة** ، اما كي اخدعه بمظهر الصبر واهدهده بحيث يأمن ، واما ايضا كي لا اجلب على نفسي بمقاومتي معاملة اسوأ . لكني ما دمت اضع في ذهني بصورة دائمة ذاتي ومصلحتي الخاصة » (بينما الضربات تحتفظ بسلطانها عليه وعلى قناه) « فاني انتهز اول فرصة سانحة » (يعني « يرغب » ، « يطمح » الى اول فرصة سانحة تظل على اية حال « مثلا اعلى ، شبحا ») « كي اسحق صاحب العبيد . اما اني اصبح بعدئذ **حرا** منه واتخلص من سوطه : فتلك لن تكون الا نتيجة لاناتيتي السابقة . ولعله يقال لي انني كنت حرا حتى في حالة العبودية ، حرا « في ذاتي » أو « باطنيا » ؛ ومن سوء الحظ ان « حرية المرء في ذاته « ليست » الحرية فعليا » ، كما ان « باطنيا » ليس « خارجيا » . ومن جهة اخرى ، فقد كنت ذاتي ، **خاصتي كليا وبصورة تامة** ، باطنيا **وخارجيا** على حد سواء . وليس جسدي « حرا » من آلام التعذيب ولسعات السوط تحت سيطرة سيد قاس ؛ **بيد ان عظامي هي التي تطقطق تحت التعذيب ، وعضلاتي هي التي تنتفض تحت الضربات ، وانا الذي اتأوه لان جسدي يتألم . ان حقيقة اني اتنهد وارتجف تبين لي ما زلت اخص ذاتي ، اني ملكيتي الخاصة** » . (ص : ٢٠٧ ، ٢٠٨) .

ان صاحبنا سانشو، الذي يمثل هنا مرة اخرى دور القاص من اجل البورجوازيين الصغار والقرويين ، يثبت هنا انه ظل على الدوام ، بالرغم من جميع الجلدات التي تلقاها من قبل عند سرفانتس ، « مالك » ذاته ، وان تلك الصفعات تشكل بالاحرى جزءا من « فرديته » . انه « ملكيته الخاصة » « في جميع الاوقات وفي جميع الظروف » **بشرط ان يعرف كيف** يكون لنفسه . وبالتالي فان الفردية هنا شرطية ورهن بذكائه ، وهي عبارة يقصد منها ذمامة قمينة بالعبيد . وان هذا الذكاء ليصبح في وقت لاحق **الفكر** عندما يباشر « التفكير » في ذاته وفي « مصلحته » ـ هذا التفكير وهذه « المصلحة » الوهمية اللذين هما « ملكيته » الوهمية من الآن فصاعدا . وان هذا الذكاء ليستقيم فيما عدا ذلك في تحمل الضربات « في مصلحته الخاصة » ، حيث تكمن الفردية مرة اخرى في **فكرة** « المصلحة » ، وحيث لا « يتحمل » الشر الا كيلا يصبح

« مالك » « الاسوا » . وان مظهرا ثانيا لهذا الذكاء هو « ملكية » الاحتفاظ «بالفرصة السانحة الاولى » ، وبالتالي مجرد **تحفظ ذهني** (آ) ، والمظهر الاخير هو « سحق » « صاحب العبيد » بواسطة توقع ذهني ، وفي هذه الحالة فانه « مالك » هذا التوقع ، في حين أن صاحب العبيد هو الذي يسحقه بالفعل في الوقت الحاضر . وبالتالي فبينما هو يوحد نفسه هنا مع وعيه ، الذي يسعى الى الاطمئنان بواسطة مختلف الحكم الحصيفة ، فانه يوحد نفسه في النهاية **مع جسده** ، بحيث يكون « ملكيته الخاصة » كليا ، خارجيا وباطنيا على حد سواء ، ما احتفظ بشرارة من حياة ، حتى اذا كانت حياة لا شعورية خالصة . ان ظواهر من نمط طقطقة « عظامه » وارتعاش عضلاته . الخ ، وهي ظواهر نقلت من لغة العلم الطبيعي **الاوحد** الى لغة الامراض ، وتمكن اثارتها بواسطة الغالفانية في جسده المنزل حديثا عن المشنقة حيث شنق نفسه ، كما رأينا اعلاه ، او حتى في جسد ضفدع ميت — هذه الظواهر تشكل هنا في نظره برهانا على أنه لا يبرح « ملكيته الخاصة » « كليا وبصورة كاملة » ، « باطنيا وخارجيا على حد سواء » ، وانه لا يبرح يملك زمام نفسه . ان نفس الحقيقة التي تثبت قوة وفردية صاحب العبيد ، الا وهي أنه **هو** بالضبط من يجلد وليس شخصا آخر ، ان عظامه **هو** بالضبط التي « تطقطق » ، وعضلاته **هو** هي التي ترتعش ، دون أن يكون في مقدوره أن يفعل شيئا — هذه الحقيقة بالذات تثبت لقديسنا هنا فرديته الخاصة وقوته الخاصة . وهكذا فانه حين يقيد الى عذاب سبانسو بوشو(١٥٤) لسورينام ، حيث يعجز عن تحريك يده أو قدمه ، او اي عضو آخر من اعضائه ، ولا بد له ان يتحمل كل ما يصنع له دون مقاومة ، في مثل هذه الظروف لا تستقيم فرديته وقوته في كونه قادرا على استخدام أعضائه ، بل في حقيقة كونها **اعضاءه** بالذات . لقد انقذ هنا مرة أخرى فرديته باعتباره نفسه بصورة دائمة على انمعين بصورة مغايرة — احيانا وعيا خالصا ، واحيانا جسدا لا شعوريا (**انظر** « علم الظواهر ») .

وعلى اية حال ، فان القديس سانشو « يتحمل » نصيبه من الضربات بمزيد من الكرامة بالمقارنة مع العبيد الفعليين . فمهما اخبر المرسلون العبيد ، في مصلحة أصحاب العبيد ، بأن من واجبهم أن « يتحملوا » الضربات « في مصلحتهم الخاصة »، فان العبيد لا ينخدعون بمثل هذا الهراء . انهم لا يفكرون بكل برود وجبن بأنهم لولا ذلك « سيجرون على انفسهم معاملة اسوا » ، كما انهم لا يتوهمون أنهم « يخدعون صاحب العبيد بمظهر الصبر » — على النقيض من ذلك ، فهم يسخرون من جلاديهم، ويهزأون من عجزهم ، هذا العجز الذي لا يستطيع حتى أن يجبرهم على اذلال انفسهم،

(آ) reservatio mentalis ، باللاتينية في النص الاصلي .

وهم يكبتون كل « تأوه » ، وكل شكوى ، ما سمح لهم الالم الجسدي بذلك . (انظر شارل كونت : **مبحث التشريع**) . وهكذا ، فانهم ليسوا « ملاكهم » الخاصين لا « باطنيا » ولا « خارجيا » ، بل ملاك « تحديهم » فحسب ، الامر الذي يمكن التعبير عنه كذلك بالقول انهم ليسوا احرارا لا « باطنيا » ولا « خارجيا » ، بل احرار فقط من وجهة نظر واحدة ، الا وهي انهم احرار « باطنيا » من الاذلال الذاتي ، وهو ما يثبتونه « خارجيا » ايضا . وبقدر ما يتعرض « شترنر » للضربات، فانه يكون مالك الضربات، وبذلك حرا من كونه لا يتلقاها ، وهذه الحرية وهذا الخلاص يشكلان فرديته .

ان القديس سانشو يرى ميزة خاصة لفرديته في تحفظه الذهني بشأن هربه عند « الفرصة السانحة الاولى » ، ولا يرى في « التحرر » الذي يتم الحصول عليه بذلك الا « نتيجة انانيته السابقة » (انانيته **الخاصة** ، أي الانانية المتفقة مع نفسها) ؛ ويترتب على ذلك انه يتوهم ان الزنوج الثائرين في هايتي(١٥٥) والزنوج الآبقين في جميع المستعمرات كانوا يريدون لا ان يحرروا **انفسهم** : بل ان يحرروا ((**الانسان**)) . ان العبد الذي يحزم امره على التحرر يجب أن يكون قبلا قد تجاوز وجهة النظر القائلة ان العبودية تشكل « فرديته » . يجب ان يكون ((**حرا**)) من هذه ((**الفردية**)) . ومهما يكن من امر ، فان « الفردية » بالنسبة الى مثل هذا الفرد يمكن ان تستقيم في ((**تحقير**)) نفسه . اما أن يؤكد « المرء » العكس فمعناه ان يطبق « مقياسا غريبا » على هذه الفردية .

وختاما فان القديس سانشو يثأر للضربات التي تلقاها بمخاطبة « مالك » « فرديته » ، صاحب العبيد ، بالعبارات التالية :

> « ليست **ساقي ((حرة))** من عصا السيد ، لكنها ساقي ، **ولا يمكن انتزاعها** مني . فلينتزعها مني وير ما اذا كان يملك ساقي بعد ! انه لن يجد في يديه سوى جثة هذه الساق ، التي ليست بساقي اذن بأكثر مما يكون الكلب الميت كلبا » (ص : ٢٠٨) .

لكن ، « فلير » — هو سانشو الذي يحسب هنا ان صاحب العبيد يريد أن يحصل على ساقه **الحية** ، على الارجح لاستعماله الخاص — « فلير » ما يتبقى له بعد من ساقه التي « **لا** يمكن انتزاعها » . انه لا يحتفظ بشيء سوى خسارة ساقه ، وقد أصبح المالك وحيد الساق لساقه المنتزعة . واذا كان لا بد له ان يدير الطاحون لثماني ساعات يوميا(١٥٦) ، فانه **هو** الذي سيصبح في سياق الزمن ابلها ، وسوف تكون البلاهة ((**ملكيته**)) اذن . و « لير » القاضي الذي سيحكم عليه بذلك ما اذا كان يملك بعد دماغ سانشو « في قبضة يده » . لكن هذا لن يعود على سانشو المسكين الا بفائدة ضئيلة .

ان الملكية الاولى ، الجلالة الاولى قد اكتسبت !

وبعدما أماط قديسنا اللثام ، بواسطة هذه الامثلة القيمة بناسك ، وبعدد كبير من الادب ، عن الفارق بين الحرية والفردية ، فانه يعلن بصورة مباغتة تامة في الصفحة ٢٠٩ أن

« بين الفردية والحرية هوة أعمق ايضا من هذا الفارق الشفهي البسيط » .

ان هذه « الهوة الاعمق » تستقيم في استئناف التعريف الوارد أعلاه عن الحرية بمختلف انواع « التحولات » و « الانكسارات » وبواسطة حشر « بيانات عرضية » متعددة . ان قضايا عديدة تنشأ من تعريف « الحرية » على أنها « الخلاص » : مم ؟ يجب ان يكون الناس احرارا (ص : ٢٠٩) ؛ الخ ، ومناقشات بشأن « مم ؟ » هــذه (المصدر ذاته) . (هنا ايضا لا يرى ، باعتباره بورجوازيا صغيرا المانيا ، في صراع المصالح الفعلية سوى مشاحنة بشأن تعريف « مم » يجب أن يكون الناس احرارا ، وفي هذا المجال من الطبيعي أن يبدو من المستغرب جدا في نظره ان « المواطن » لا يرغب في أن يكون حرا « من المواطنية » ، ص : ٢١٠) . ومن ثم ، مرة اخرى ، التأكيــد بأن رفع حاجز هو اقامة حاجز جديد ، الامر الذي يؤدي الى أن « الطموح الى حريــة معينة يتضمن على الدوام النية في سيطرة جديدة » ، ص ٢١٠ (حيث تعلم بهذاالشأن ان البورجوازيين لم يقاتلوا في الثورة في سبيل هيمنتهم الخاصة ، بل في سبيل«سيادة القانون » ـ انظر اعلاه بشأن الليبرالية) ؛ ومن بعد النتيجة بأن المرء لا يرغب في ان يتخلص مما « هو على هواه ، مثلا نظرة الحبيبة التي لا تقاوم » ، (ص : ٢١١) . وهذه نتيجة اخرى : ان الحرية « خيال » (ص : ٢١١) ، « حلم » (ص : ٢١٢) ، ومن ثم تعلم بصورة عابرة ان « صوت الطبيعة » يمكن ان يصبح هو الآخر في بعض الاحيان « فردية » (ص : ٢١٣) ، لكن من الواجب من جهة اخرى أن يعتبر «صوت الله والضمير » من « عمل الشيطان » ، وهذا هو يتباهى : « ان مثل هؤلاء الزنادقة» (الذين يرون ذلك من عمل الشيطان) « موجودون : كيف سوف تتعاملون معهم ؟ » (ص : ٢١٣ ، ٢١٤) . بيد ان طبيعتي ليست هي التي يجب ان تحددني ، بل انا الذي يجب أن احدد طبيعتي . هكذا يتكلم الاناني المتفق مع نفسه . وان وعيي هــو كذلك « صوت للطبيعــة » .

ويتبين لنا كذلك بهذه المناسبة أن الحيوان « يتصرف بصورة عاقلة جــدا » (ص : ٢١٤) . ونعلم فيما بعد أن « الحرية خرساء بشأن ما يجب أن يحدث بعدمــا اصبح حرا » (انظر « نشيد الاناشيد لسليمان ») . ويختتم القديس سانشو العرض

عن « الهوة الاعمق » الآنفة الذكر بين الفردية والحرية بتكرار مشهد الجلد بالعصا ، وهو يعبر هذه المرة عن نفسه بوضوح أعظم بشأن الفردية :

« حتى اذا لم أكن حرا ، وحتى اذا كنت مقيدا بألف غل ، فاني موجود مع ذلك ، وأنا لا أوجد في مستقبل ما أو رجاة أمر ما ، كالحرية ، كلا ، بل أنا حاضر — حتى في جلد العبد الاكثر حقارة » (ص : ٢١٥) .

وبالتالي فانه يقابل هنا بين **نفسه** و « **الحرية** » على انهما شخصان مختلفان ، وتصبح الفردية مجرد الوجود الراهن ، الحاضر ، وفي الحقيقة الحاضر « الاكثر حقارة » . ان الفردية هنا تسجيل بسيط للهوية الشخصية . ان شترنر ، الذي نصب نفسه أعلاه « الشرطة السرية للدولة » ، يجعل من نفسه هنا مصلحة الجوازات . « حاشا » أن « يفقد أي شيء » من « عالم الانسان ! » (انظر « نشيد الاناشيد لسليمان ») .

ووفقا للصفحة ٢١٨ ، يستطيع المرء كذلك أن « يعتزل » فرديته من خلال « التفاني » ، « الخنوع » ، على الرغم من ان الفردية ، وفقا للصفحة السابقة ، غير قابلة للدمار ما دام المرء **موجودا** فقط ، حتى في شكل الوجود الاكثر « حقارة » أو « خنوعا » . واليس العبد « الاكثر حقارة » هو العبد « الاكثر خنوعا » ؟ ووفقا لاحد الاوصاف السابقة للفردية ، لا يستطيع المرء أن « يعتزلها » الا اذا اعتزل **حياته** .

وفي الصفحة ٢١٨ ، تنتصب الفردية مرة أخرى بوصفها احد مظاهر الحرية ، بوصفها قوة ، ضد الحرية بوصفها خلاصا ! وفي عداد الوسائل التي يزعم سانشو انه يؤمن فرديته بها يرد ذكر « النفاق » و « الاحتيال » (وسائل تستخدمها فرديتي لانه لا بد لها أن « تذعن » لشروط العالم) ، الخ ، « ذلك ان الوسائل التي استعملها تتحدد بماهيتي » . ولقد رأينا من قبل ان بين هذه الوسائل يلعب **انعدام** اية وسيلة دورا رئيسيا ، كما اتضح كذلك من قبل من اجراءاته ضد القمر (انظر اعلاه « المنطق ») . ومن ثم ، طلبا للتغيير ، تقدم الينا الحرية على اعتبارها « **تحررا ذاتيا** » « يعني انني لا استطيع ان اتزود من الحرية الا بالقدر الذي تزودني به فرديتي » ، وهي صيغة نصادف فيها من جديد تعريف الحرية على انها **تقرير المصير** ، على انها فردية، وهو التعريف الذي يردعند جميع الايديولوجيين ، وعلى الاخص الايديولوجيين الالمان . وان هذا ليبرهن لنا بتقرير أن « الخراف » لا « تكسب » شيئا « اذا اعطيت حرية الكلام » (ص : ٢٢٠) . أما تفاهة هذا المفهوم عن الفردية بوصفها تحررا ذاتيا فيتضح ولو من مجرد طريقته في تكرار الصيغ الاكثر ابتذالا عن الحرية الممنوحة ،

والعتق ، وفعل التحرر الذاتي ، الخ ، (ص : ٢٢٠ ، ٢٢١) . ويلي ذلك تصور شاعري للتضاد بين الحرية بوصفها خلاصا والفردية بوصفها انكار هذا الخلاص :

« تثير الحرية غضبك ضد جميع الاشياء التي لست اياها » (وبالتالي فهي فردية **غاضبة** ، او ان الطبائع الصفراوية ، غيزو مثلا ، لا تملك « فردية » في راي القديس سانشو ؟ وهل انا لا استمتع بذاتي في غضبي ضد **الآخرين** ؟) ، « والانانية تدعوك الى **الفرح** بنفسك ، الى المتعة الذاتية » (واذن فالانانية هي الحرية السعيدة ؛ وعلى اي حال ، فقد سبق لنا أن اختبرنا الفرح والمتعة الذاتية للاناني المتفق مع نفسه) . « ان الحرية هي وتبقى حنينا » (فكأن الحنين لم يكن كذلك سمة مميزة . **المتعة الذاتية** لافراد من تكوين خاص ، وعلى الاخص التكوين المسيحي ــ **الالماني** ــ وهل يجب أن « نضيع » مثل هذا الحنين ؟) « ان الفردية حقيقة تبطل **من ذاتها** كل الالزام الذي يمكن ان يكون عقبة في طريقك الشخصي » (وفي هذه الحالة اذن ، حتى الغاء الالزام ، كانت فرديتي فردية**مسدودة**، وانه لما يميز مرة اخرى البورجوازي الصغير الالماني أن جميع العوائق والحواجز تسقط بالنسبة اليه « من تلقاء ذاتها » ، ما دام هو نفسه لا يحرك اصبعا صغيرة قط ، وبقوة المادة يحول تلك العقبات التي لا تسقط « من تلقاء ذاتها » الى فرديته الخاصة . ويمكن ان نلاحظ بصورة عابرة أن الفردية تظهر هنا بوصفها **شخصا** فاعلا ، بالرغم من انها تتردى درجة فيما بعد الى مرتبة **الوصف** البسيط للمالك) (ص : ٢١٥) .

وتظهر النقيضة نفسها مرة اخرى في الشكل التالي :

« باعتبارك **مالكا** ، **فانك حر فعليا من كل شيء** ، وما بقي عالقا بك قد قبلته أنت نفسك ، بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر . ان المالك انسان **مولود حرا** ، اما الانسان الحر ، من جهة أخرى ، فليس سوى انسان راغب في الحرية » .

وعلى أية حال ، فان القديس سانشو « يعترف » في الصفحة ٢٥٢ « ان كل امرىء **يولد انسانا** ، وبالتالي من وجهة النظر هذه فان جميع الولدان متساوون » .

ان ما « لم تتخلص منه » بوصفه مالكا هو « بمحض اختيارك وبكل طيبةخاطر »، كما في حالة جلدات العبد الوارد ذكره أعلاه ــ اسهاب مبتذل ! ــ وبالتالي فسان

الفردية الخاصة ترتد هنا الى الفكرة الوهمية بأن القديس سانشو بمحض ارادتـــه تبنى واحتفظ بكل شيء لم « يتخلص » منه ، مثلا الجوع حين لا يملك مالا . واذا تركنا جانبا عددا كبيرا من الامور ، مثلا اللهجة ، وداء الخنازير ، والبواسير ، والفقر ، والعرج ، والزام التقلـــق المفروض عليه من قبل تقسيم العمل ، الخ ، الخ — واذا تركنا جانبا حقيقة انه لا يتوقف عليه في حال من الاحوال ما اذا كان « يقبل » هـــذه الامور أو لا يقبلها ، فانه لا يملك بعد — حتى لو قبلنا مقدماته لبرهة واحدة — الا الاختيار بين أمور محددة موجودة في مجال وجوده ؛ ولم تنشئها فرديته الخاصة في حال من الاحوال . ومثال ذلك انه لا يملك ، بوصفه فلاحا ايرلنديا ، الا ان يختار بين تناول البطاطا او الموت جوعا ، وهو ليس حرا دائما في القيام بهذا الاختيـــار . وفي الصيغة المـــستـــشهد بها اعلاه يجب على المرء ان يسجل ايضا ذلك الابدال الجميل الذي يوجد بصورة مباشرة ، كمـــا في الحقوق ، « القبول » مع « الاختيار » و « طيبـــة الخاطر » . وبالمناسبة ، فان شيئا في سياق الكتاب او خارجه لا يتيح لنا ان نؤكـــد ما يقصده القديس سانشو بالانسـان « المولود حرا » .

أليس الشعور المقبول منه شعورامفروسا فيه أيضا؟ اولسنا نعلم منذ الصفحتين ٨٤ و ٨٥ أن المشاعر « المغروسة » ليست في حال من الاحوال مشاعر « شخصية » ؟ وفيما عدا ذلك ، فانه يتبين هنا ، كما رأينا من قبل بخصوص كلوبستوك (الـــذي يورد كمثال) ، ان السلوك « الشخصي » لا يتفق في حال من الاحوال مع السلـــوك الفردي ، بالرغم من أن المسيحية قد « وافقت » كلوبستوك جيدا فيما يبدو ولم تقف « حجر عثرة في طريقه » في حال من الاحوال .

« أن المالك **لا يحتاج لان يتحرر** ، ما دام يرفض منذ البداية كل شيء ما عدا نفسه . . . وحتى حين كان تحت سلطان احتراماته الصبيانيـــة الســـاذجة ، فانه مع ذلك **يعمل** سلفا كي « **يتحرر** من هذا السلطان » .

وهكذا فان المالك الذي **لا يحتاج** لان يتحرر **يعمل** سلفا ، منذ طفولته ، كـــي يتحرر ، وهذا كله ، كما رأينا ، لانه انسان «**مولود حرا**» . «وتحت سلطان احتراماته الصبيانية » يفكر سلفا ، بكل حرية ، او ايضا بصورة شخصية ، في هذا السلطان الخاص به . لكن هذا يجب الا يدهشنا : لقد رأينا من قبل في بداية العهد القديم اي طفل معجزة هو الاناني المتفق مع نفســه .

« تعمل الفردية في أحشاء الاناني الصغير وتزوده بما يرغب فيه» «الحرية» .

ليس شترنر هو الذي يحيا ، بل «الفردية» هي التي تحيا ، و «تعمل» ، و «تزود» في باطنه . واننا لنرى هنا ان الفردية ليست وصفا للمالك ، بل المالك هو اسهاب الفرديــــة .

وكما رأينا ، فقد كان « الخلاص » في اوجه خلاصا من الذات ، انكارا للذات . ورأينا كذلك من جهة اخرى انه عارضه « بالفردية » بوصفها تأكيدا للذات ، بوصفها مصلحة شخصية . بيد اننا رأينا كذلك ان هذه المصلحة الشخصية لم تكن بدورها الا انكــارا للــذات .

ولقد شعرنا بصورة اليمة طوال فترة من الزمن ان « المقدس » مفتقد . بيد اننا نكتشفه مجددا بصورة مباغتة ، وهو في حالة شديدة من الاضطراب ، في الصفحـة ٢٢٤ ، في نهاية القســم عن الفردية ، حيث يثبت هويته بهذه الصيغة الجديدة .

« ان موقفي من امر انا معني به بصورة انانية » (أو غير معني عـــلى الاطلاق) « يختلف عن موقفي مــن أمر أنا أخدمه » (أو انا معني بـــه) « بصورة منزهـــــة » .

بيد أن القديس ماكس غير راض عن هذه القطعة المرموقة من اللغو التي « قبلها » « بمحض اختياره وبكل طيبة خاطر » . ان « المرء » الذي طواه النسيان طويلا يعاود ظهوره بصورة مباغتة على المسرح في هيئة الحارس الليلي المكلف بالتحقق من هويـــــة القديس ، ويعلــن انــه

« يستطيع ان يقدم العلامة المميزة التالية : حيال الاول أستطيع ان اخطيء او ارتكب خطيئة » (يا له من لغو مرموق !) « اما الآخر فلا استطيع سوى ان ابدده ، ارده ، احرم نفسي منه ، يعني افعل شيئا سخيفا » (يترتب على ذلك انه يمكن بذلك ان يبدد نفسه ، يمكن ان يحرم نفسه من نفسه ، يمكن ان يحرم من نفسه — يمكن ان يحرم من الحياة) . « ان كلا هذين المنظورين يمكن ان يطبقا على حرية التجارة » نظرا لانها تعتبر تارة على انها المقدس وتارة لا تعتبر على هذا القرار ، او كي نستأنف تعابير القديس سانشو الاكثر تعقيدا « لانها تعتبر جزئيا على انها حريـــة يمكن منحها او سحبها وفقا للظروف ، وجزئيا على انها حرية مقدسة في جميع الظروف » (ص : ٢٢٤ ، ٢٢٥) .

ان سانشو يثبت هنا مرة اخرى « تفهمه » « الشخصي » في مسالة حرية التجارة ورسوم الحماية . وان هذا ليلقي على عاتقه « رسالة » ايراد حالة وحيدة اعتبرت حرية التجارة فيها « مقدسة » (١) لانها « **حرية** » ، و (٢) « **في جميع** الظروف » . ان المقدس لنافع لجميع الاغراض .

وبعدما انشئت الفردية بصورة مصطنعة كما رأينا سابقا ، بواسطة تناقض منطقية والحيلة الظواهرية عن « التحدد بصورة مغايرة » ، انطلاقا من « حرية » نسجت سابقا من أجل هذه الغاية ــ وبهذه المناسبة فان القديس سانشو « طرح » في الفردية جميع الاشياء التي ناسبته (الجلدات مثلا) ، وفي الحرية جميع الاشياء التي لم تناسبه ــ نعلم اخيرا ان هذا كله ليس الفردية الحقيقية بعد .

انه ليقرر في الصفحة ٢٢٥ :

« ليست الفردية **فكرة** في حال من الاحوال ، كما هي حال الحرية ، الخ ، فهي ليست سوى وصف **للمالك** » .

ولسوف نرى أن هذا « الوصف للمالك » يستقيم في انكار الحرية في الانكسارات الثلاثة التي ينسبها القديس سانشو اليها ــ الليبرالية والشيوعية والانسية ــ متفهما اياها في **حقيقتها** ، ومن بعد مسميا هذه الحاكمة ، البسيطة جدا وفقا لقواعدها المنطقية ، **وصف الانا الحقيقية** .

....

ان كل الفصل عن الفردية الخاصة يتقلص الى مجموعة من التقريظات الذاتية الاشد تفاهة التي يعزي البورجوازي الصغير الالماني نفسه بها عن عجزه الخاص . وانه ليفكر ، مثله كمثل سانشو بالضبط ، ان جميع الاشياء في صراع المصالح البورجوازية ضد بقايا الاقطاعية والملكية المطلقة في البلدان الاخرى لا تدور الا حول مسألة مبدئية: « هل يجب ان يتحرر « الانسان » ؟ » (انظر اعلاه « الليبرالية السياسية »). وبالتالي فانه لا يرى في حرية التجارة الا حرية بين الحريات ، ويسهب في الحديث على طريقة سانشو بقدر عظيم من الابهة عما اذا كان ينبغي « للانسان » ان يستمتع بحرية التجارة « في جميع الظروف » أو لا . وحين تتعرض مطامحه الى الحرية لانهيار يائس ، كما هو محتوم في مثل هذه الشروط ، فانه يعزي نفسه اذن ، مثل سانشو ايضا ، بأن « الانسان » ، أو هو نفسه ، لا يستطيع « أن يصبح حرا من جميع الاشياء » ، وان الحرية تصور مبهم حتى الدرجة القصوى ، وانه حتى مترنيخ وشارل العاشر استطاعا أن يستنجدا « بالحرية الحقيقية » (ص : ٢١٠ من « الكتاب ») ويكفي أن يشار هنا الى أن الرجعيين بالضبط ، وعلى الاخص المدرسة التاريخية والرومانسيين(١٥٧) ــ مرة اخرى مثل سانشو تماما ــ هم الذين يرون الحرية الحقيقية في الفردية ــ فردية الفلاحين التيروليين على سبيل المثال ، وعلى

العموم في خصوصية الافراد ، وعلى صعيد اوسع خصوصية الحلات والاقاليم والمراتب الاجتماعية) . ــ وان البورجوازي الصغير ليعزي نفسه كذلك بانه سوف يعوض ، بوصفه المانيا ، حتى اذا لم يكن حرا ، عن جميع الآلام بفرديته الخاصة التي لا جدال فيها . ومرة أخرى مثل سانشو لا يرى في الحرية قوة يمكنه الحصول عليها ، وبالتالي يجعل من عجزه الخاص قوته الوحيدة .

ان ما يهمس به البورجوازي الصغير الالماني في اعماق نفسه الهادئة كي يحصل على العزاء يبوّق به صاحبنا البرليني بصوت مرتفع على انه لفتة فكرية عبقرية . انه فخور بفرديته الخاصة التافهة وبتفاهته الخاصة .

٥ ــ المالــــك

بشأن « انكسارات » المالك الثلاثة : « قوتي » ، و « تعاملي » ، و « متعتي الذاتية » ، أنظر « اقتصاد العهد الجديد » . سوف ننتقل مباشرة الى أول هـــذه الانكســارات .

آ ــ قــوتي

ان للفصل عن القوة ، بدوره ، بنية ثلاثية الاجزاء . حيث يعالج : ١ ــ الحق ، ٢ ــ القانون ، ٣ ــ الجريمة . وكيما يخفي هذه الطبيعة الثلاثية الاجزاء ، يلجأ سانشو على الاغلب ، في كثير من المعاناة ، الى « الحدث العرضي » . واننا نقدم هنا المضمون الكامل في شكل جدولي ، مع الادراجات العرضية الضرورية .

١ ــ الحــــق

أ ــ التكريس عامــــة

مثال آخر على المقدس هو الحق .

الحق ليس انـــا

	=	ليس حقي	المقدس
	=	حق الغيـــــر	
	=	حقا قائمـــا	
كل حق قائم	=	حق الغيـــــر	
	=	حقا صادرا عن الآخرين (ليس عني)	
	=	حقا معطى من الآخريــن	
	=	(الحق الذي يمنحني اياه امرؤ ، الحق المخصص لي). (ص: ٢٤٤، ٢٤٥)	

ملاحظة رقم ١ ـ سوف يعجب القارىء بسبب ظهور الطرف الثاني من المعادلة رقم ٤ بصورة مفاجئة في المعادلة رقم ٥ على أنها الطرف الاول المتعلق بالطرف الثاني من المعادلة رقم ٣ ـ بحيث يظهر في مكان « الحق » بصورة مفاجئة ، في الطرف الاول ، « كل حق قائم » . ويقصد القديس سانشو من ذلك التظاهر بأنه يتحدث عن الحق القائم **الفعلي** ، بينما هو لا يفكر في ذلك في حال من الاحوال . انه لا يتحدث عن الحق الا بقدر ما هو ماثل على أنه « محمول » مقدس .

ملاحظة رقم ٢ ـ بعدما حدد الحق على أنه « حق الغير » ، يمكن أن يعطى الاسماء التي تحلو لك مثل « حق السلطان » ، « حق الشعب » ، الخ ، وفقا لرغبة القديس سانشو في تحديد الغريب الذي يتلقى منه الحق موضع البحث . ويتيح هذا لسانشو أن يمضي الى القول أن « الحق الغريب ممنوح من الطبيعة ، من الله ، من الاقتراع الشعبي ، الخ » (ص : ٢٥٠) ، وبالتالي « ليس مني » . وان السذاجة الوحيدة في كل ذلك هي الطريقة التي يحاول قديسنا بها،من خلال استخدام الترادف، أن يعطي بعض مظاهر التطور للمعادلات الواردة املاه .

> « فليعتبرني بعض الحمقى على حق » (ماذا لو كان هو نفسه الاحمق الذي يعتبر نفسه على حق ؟) ، « فاذا حقي يصبح موضع الشبهة في الحال بالنسبة الي » (انه ليكون من المرغوب فيه ، في مصلحة «شترنر» نفسه ، ان يكون الامر كذلك) . « لكن حتى اذا اعتبرني رجل حكيم على حق ، فان هذا لا يعني بعد أني على حق . ومهما يكن من امر ، فأننا حتى الآن قد سعينا الى **هذا الحق**(٢) . اننا ننشد الحق ، ولهذه الغاية نتوجه الى **المحكمة** ... لكن ما الذي اطلبه من المحكمة العليا للرقابة ، حق الرقابة » (ص : ٢٤٤ ، ٢٤٥) .

لا بد للمرء ان يعجب بالاستخدام الماكر للترادف في هذه الجملة البارعة . ان الاعتراف بالحق بالمعنى الحواري العادي يوحد مع الاعتراف بالحق بالمعنى القضائي . وان ما هو اكثر اهلا للاعجاب الايمان القادر على نقل الجبال في الفكرة بأن المرء « يتوجه الى المحكمة » طلبا للذة اثبات حقه ـ وهو ايمان يفسر المحاكم بهوس

---

(٢) بالالمانية تعني كلمة recht « الحق » ـ لكن recht raben تعني«على صوابه» ويستخدم شترنر في هذه الفقرة بأسرها كلمة recht بالمعنيين .

القاضـــاة ★ .

واخيرا فانه مما يسترعي الانتباه ايضا البراعة التي يهرّب بها سانشو **بادىء الامر** ــ كما هي الحال في المعادلة رقم ٥ اعلاه ــ الاسم الاكثر تشخيصا ، « حــق الـسلطان » في هذه الحال ، كيما يكون قادرا بمزيد من الحسم فيما بعد على اقحام مقولته العمومـيــة « حق الغيــر » .

الحق الغريب	=	ليـس حقي
أن يكون لي حقي الغريب	=	الا اكون على حق (صواب)
	=	**الا يكون لي اي نوع من الحق**
	=	ان اكون **عديم الحق** . (ص : ٢٤٧)
حقــي	=	ليـس حقـك
	=	**باطلـــك**
حقــك	=	باطـــلي .

ملاحظة : « انك ترغب في أن تكون على حق ضد الآخرين » (يجب ان يقرأ : ان تكون في حقك) . « لكن هذا مستحيل ، فبالنسـبة اليهم سوف تظل على الدوام في « الباطل » ، **لانهم** لن يكونوا خصومك اذا لم يكونوا كذلك في « حقهم » . لسوف « يعتبرونك » بصورة دائمة « على باطل » ... اذا تمسكت بمبادىء الحق ، فانك لن تفلت اذن من ... المنازعات القضائية » (ص : ٢٤٨ ، ٢٥٣) .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة :] ان الفكرة التي يملكها القديس جاك المنفل عامة عن المحكمة يمكن استخلاصها من حقيقة أنه يستشهد بالمحكمة العليا للرقابة كمثال ، وهي التي لا يمكن على الاكثر **الا** لذهن بروسي أن يعتبرها محكمة حقيقية ــ محكمة لا تستطيع ان تتخذ سوى الاجراءات الادارية ، لكنها عاجزة سواء عن انزال العقوبات او عن تسوية الدعاوي المدنية . وماذا يهم قديسنا الذي لا يعنى فقط بالافراد **الواقعيين** ان يكون القضاء والادارة : المنفصلان او المتطابقان على نمط رعوي ، مقابلين لمرحلتين للانتاج مختلفتين كل الاختلاف بالنسبة الى الافراد .

ان المعادلات المذكورة أعلاه تتحول هنا الى « دعوة » و « رسالة » و « واجب » ، وهي الوصايا الاخلاقية التي غرسها القديس ماكس في الضمير القلق لخادمه الامين شيليغا . ومثله مثل ضابط صف بروسي (ان « دوكيه » القاضي ينطق بفمه) ، يخاطب القديس ماكس شيليغا بصفة الغائب : انه سيهتم بأن يظل حقه في الاكل غير منقوص الخ . ان حق البروليتاريين في الاكل لم « ينتقص » قط ، ومع ذلك فانه يحدث « بصورة طبيعية تماما » أن يكونوا على الاغلب عاجزين عن « ممارسة » هذا الحق .

« فلندرس في هذه الاثناء الموضوع من زاوية اخرى» . ان في مقدور القديس سانشو الآن ، وقد قدم على هذا القرار اثباتا بينا على معرفته بالحق ، ان يقتصر على تعريف الحق مرة اخرى على انه المقدس ، ويستأنف بهذه المناسبة بعض النعوت المعطاة المقدس من قبل أن يقرنها بكلمة « حق » .

« أليس الحق **مفهوما دينيا** ، يعني شيئا **مقدسا** ؟ » (ص : ٢٤٧) .

« من يستطيع أن يسأل عن « الحق » ان لم يفعل من **وجهة نظر دينية** ؟» (المصدر ذاته) .

« الحق « في **ذاته ولاجل ذاته** » . وبالتالي دونما علاقة بي ؟ « **الحق المطلق** » ! وبالتالي المنفصل عني – شيء كائن « **في ذاته ولاجل ذاته** ! » – **مطلق** ! حق أزلي ، مثل الحقيقة الازلية » – **المقدس** (ص : ٢٧٠) .

« انك ترتد في هلع أمام الآخرين لانك تحسب انك ترى **شبح الحق** ينتصب الى جانبهم ! » (ص : ٢٥٣) .

« انك تزحف كيما تكتسب حظوة **الشبح** » (المصدر ذاته) .

« ان الحق **هاجس** يوحي به **شبح** » (تركيب القضيتين السابقتين) . (ص : ٢٧٦) .

« ان الحق ... فكرة **ثابتة** » (ص : ٢٧٠) .

« ان الحق **روح** ... » (ص : ٢٤٤) .

« لان الحق لا يمكن ان يعطى الا من قبل روح » (ص : ٢٧٥) .

ويوضح القديس سانشو الآن مرة اخرى ما اوضحه من قبل في العهد القديم ، اي ما هي « الفكرة الثابتة » ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو أن « الحق » يظهر هنا في كل مكان بوصفه « مثالا آخر » عن « الفكرة الثابتة » .

« الحق في الاصل فكري ، يعني ان هذا الفكر » (!) « يملك اصله فيَّ . لكن حالما انبثق مني » (في الحديث الشائع افلت من بين اصابعي) ، « حالما تكون « الكلمة » قد لفظت ، فان الكلمة تصبح جسدا اذن » (ويستطيع القديس سانشو ان يأكل منه حتى الشبع) ، « **فكرة ثابتة** » – (ولهذا السبب فان كتاب شترنر يتشكل من « أفكار ثابتة » « انبثقت » « منه »

لكننا امسكنا نحن بها واوقفناها في « دار الاصلاح » الدائمة الصيت) .
« **عندئذ** » (بعدما انفصل الفكر عنه) « لا أستطيع الانفصال عنه ؛ فمهما تلويت وتلفت ، فانه ينتصب امامي » (ان الصغيرة ذاتها تتدلى خلف ظهره) (١٥٨) . « **وهكذا** كان الناس عاجزين عن استعادة التحكم في هذه الفكرة عن « الحق » التي خلقوها بانفسهم . أن خليقتهم قد جمحت . ذلك **هو الحق المطلق ، الذي حل** رباطه » (يا للترادف !) « **وفصل** عني . وما دمنا نبجله على انه مطلق ، فاننا لا نستطيع ان نلتهمه من جديد ، وهو يجردنا من قوتنا الخلاقة ؛ ان الخليقة اكثر من الخالق ، وهي توجد في ذاتها ولاجل ذاتها . لا تسمحوا للحق ان يذهب حرا بعد الآن . . . » .

(سوف نتبع هذه النصيحة في الحال ونقيد هذه العبارة حتى اشعار آخر) (ص : ٢٧٠) .

واما جر القديس سانشو الحق على هذا الغرار عبر جميع المحن المكنة للتقديس بالنار والماء ، أما كرسه ، فقد دمره في الوقت ذاته .

« مع الحق المطلق ، **يزول الحق نفسه** ، وفي الوقت ذاته تلغى **سيطرة مفهوم الحق** » (التراتب) ، « **ذلك انه** يجب الا ينسى ان المفاهيم والافكار والمبادىء قد سادت علينا حتى الآن ، وان يبين **هؤلاء السادة** لعب مفهوم الحق **أو** مفهوم العدالة احد الادوار الرئيسية » (ص : ٢٧٦) .

اما ان الحقائق الحقوقية تتخذ هنا مرّة اخرى مظهر سيطرة **مفهوم** الحق وان شترنر يقضي على الحق سلفا حين يجعل منه مفهوما ؛ وبالتالي المقدس ، فذلك امر قد اعتدناه من قبل . انظر بهذا الشأن « التراتب » . وعند شترنر ان الحق لا ينشأ عن الشروط المادية التي يحيا البشر فيها وما ينجم عن ذلك من نزاعات ، بل عن صراعهم ضد مفهومهم الخاص الذي يجب أن « ينزعوه من رؤوسهم » . انظر القسم عن « المنطق » .

ان هذا الشكل الاخير لتكريس الحق يتضمن كذلك الملاحظات الثلاث التالية :

الملاحظة الاولى :

« ما دام هذا الحق **القريب** يتطابق مع **حقي** ، فمن الطبيعي اني أجد هذا الاخير فيه أيضا » (ص : ٢٤٥) .

ولندع القديس سانشو يتأمل هذه العبارة لفترة من الزمن .

الملاحظة الثانيــة :

« اذا تسربت اليه **مصلحة انانية** ، فسد المجتمع في الحال ... كما كانت مثلا حال المجتمع الروماني **بقانونه المدني** المعد على أكمل وجه» (ص: ٢٧٨).

ووفقا لذلك ، فلا بد أن المجتمع الروماني كان من البداية مجتمعا رومانيــا **فاسدا** ، مادامت المصلحة الانانية واضحة في « الجداول العشرة » (١٥٩) بصورة أكثر حدة مما هي عليه في « القانون المدني المعد على أكمل وجه » للعصر الامبراطوري . وهكذا فان **القانون المدني** ، في هذه الذكرى التاسعة من هيغل ، يعتبر عرضا **للانانية** وليس **للمقدس** . وانه لفي مقدور القديس سانشو هنا أيضا أن يفكر جيدا بمــدى ارتباط **القانون** المدني (Priva Recht) بالملكية الخاصة (Privateigentou) وما يتضمنه فضلا عن ذلك من العلاقات الحقوقية العديدة الاخرى (راجع **الملكيــة الخاصة والدولة والحق**) التي لا يملك القديس ماكس ما يقوله عنها سوى انوــا المقدس .

الملاحظة الثالثة :

« **على الرغم** من أن الحق مشتق من **المفهوم** ، فانه **مع ذلك لا** يأتي الى **الوجود** الا لانه **يخدم** حاجاتنا » .

هذا ما يقوله هيغل (**فلسفة الحق** ، الفقرة : ٢٠٩ ، الملحق) الذي ورث عنه قديسنا تراتب المفاهيم في العالم الحديث . وهكذا فان هيغل يفسر **وجـود** الحق **بالحاجات** التجريبية للافراد ولا ينقذ **المفهوم** الا بواسطة تأكيد بسيط . وان المرء ليستطيع أن يرى كيف أن هيغل يتقدم بصورة أكثر مادية بصورة لا متناهية مـن القديس سانشو ، هذه « الانا من لحم ودم » .

ب ـ التملك بالنقيضة البسيطة

أ)	حق الانسان	ـ	حقي
ب)	الحق الانساني	ـ	الحق الاناني
ج)	حق الغير = الحصول على الحق من الآخرين	ـ	حقي = الحصول على حقي من نفسي

د) الحق هو ما يعتبرة الانسان صالحا — الحق هو ما اعتبره أنا صالحا

« هذا هو الحق الاناني : هذا صالح لي ، وبالتالي فان هذا هو الحق (في مواضع مختلفة ، والعبارة الاخيرة واردة في الصفحة ٢٥١) .

الملاحظة الاولى :

« اما أنا فاني أعطي نفسي الحق في القتل ما دمت لا احظر على نفسي الجريمة : ولا أتراجع أمامها كما لو كانت باطلا » (ص : ٢٤٩) .

ويجب ان يقرأ هذا : اني **اقتل** ما دمت لا احظر على نفسي هذا الفعل، ما دمت لا **أتراجع** أمام الجريمة . وان هذه العبارة بأكملها اسهاب متبجح للمعادلة الثانية في النقيضة جـ : حيث عبارة « الحصول على الحق » قد فقدت معناها .

الملاحظة الثانية :

« اني أقرر ما اذا كان الحق **في باطني** ، فخارجا مني لا وجود لاي حق » (ص : ٢٤٩) — « هل نحن ماهو **فينا** ؟ كلا ، ليس اكثر مما هو خارجا منا . . . بالضبط لاننا لسنا الروح الذي يسكن **فينا** ، لهذا السبب بالذات يجب علينا أن نسقطه **خارجا منا** . . . نفكر به على أنه موجود **خارجا منا . . في العالم الآخر** » (ص : ٤٣) .

وهكذا ، وفقا لصيغته الخاصة في الصفحة ٤٣ ، لا بد للقديس سانشو أن يسقط مرة أخرى الحق الذي كان « فيه » « خارجا منه » ، وفي الحقيقة « في العالم الآخر » . لكن اذا ما أراد مرة ان يتملك الاشياء بهذه الطريقة ، فانه يستطيع اذن ان يسقط « في ذاته » الاخلاق والدين وكل شيء « مقدس » ، ويقرر ما اذا كان ذلك « فيه »الاخلاقي والديني والمقدس — «خارجا منه لا وجود لاي » أخلاق أو دين أو قداسة — كيما يسقط بعد ذلك ، وفقا للصفحة ٤٣ ، هذه الامور خارجا منه ، في العالم الآخر . وبذلك يتحقق « احياء جميع الاشياء » وفقا للنموذج المسيحي .

الملاحظة الثالثة :

« خارجا مني لا وجود لاي حق . ان ما اعتبره صالحا لي هو حق . ومن الممكن انه لا يبرح بعد ، لهذا السبب ، حقا بالنسبة الى الآخرين » (ص : ٢٤٩) .

ويجب أن يقرأ هذا : ان ماأعتبره صالحا لي حق بالنسبة الي ، لكنه ليس لهذا السبب حقا بالنسبة الى الآخرين . ولقد صار لدينا حاليا ما يكفي من الامثلة على « وثبات البرغوث » الترادفية التي يقوم بها القديس سانشو بكلمة « حق » . الحق والصواب ، و « الحق » الحقوقي ، وما هو « حق » اخلاقيا ، وما يعتبره ، «حقا » ، الخ ، ـ هذا كله يستخدم خبط عشواء ، مثلما يلائمه . فليجرب القديس سانشو أن يترجم فرضياته عن الحق الى أية لغة أخرى : فيتضح لغوه كل الوضوح في الحال. وما دام هذا الترادف قد عولج بصورة وافية في القسم عن « المنطق » ، فانه يكفينا هنا أن نحيل القارىء اليه .

ان الصيغة المذكورة أعلاه تقدم كذلك الينا في « التحولات » الثلاثة التالية :

آ ـ « ما اذا كنت على حق أم لا ، هذا ما لا يمكن أن يكون عليه حكم آخر سواي. ان كل ما يستطيع الآخرون أن يقرروه هو ما اذا كانوا يوافقون على حقي ، وما اذا كان يملك قيمة بالنسبة اليهم ايضا » . (ص : ٢٤٦) .

ب ـ « مما لا ريب فيه أن المجتمع يريد أن يبلغ **كل شخص** حقه ، لكن الحق المكرس من المجتمع فقط ، الحق الاجتماعي ، ليس الحق **الخاص بكل شخص** » (يجب أن يقرأ هذا : « ملكية كل شخص » ـ فكلمة « حق » لا معنى لها على الاطلاق هنا . ومن بعد يستطرد بكل تبجح :) « أنا ، على أية حال ، أمنح نفسي الحق او أستولي عليه من سلطتي المطلقة الصلاحية ... مالك وخالق حقي » (« خالق » بقدر ما يعلن اولا الحق على أنه فكرة ومن بعد يزعم أنه عاد فامتصه) . « اني لا أعترف بأي مصدر آخر للحق سوى نفسي ـ لا الله ، ولا الدولة ، ولا الطبيعة ، ولا الانسان ، لا الحق الالهي ولا الحق الانساني » . (ص : ٢٦٩) .

جـ ـ « ما دام الحق **الانساني** هو على الدوام حق معطى ، فليس المقصود قط في واقع الامر الا **منحة** ، يعني **تنازلا** يقدمه البشر لبعضهم بعضا » (ص : ٢٥١) .

ومن جهة أخرى ، فان الحق الاناني هو الحق الذي **أمنحه لنفسي او استولي عليه** .

ومهما يكن من أمر ، « لنقل في الختام انه يمكن ان يتبين » انه في العصر الالفي لسانشو ـ ليس الحق الاناني الذي يتفق الناس بشأنه مع بعضهم بعضا مختلفا اختلافا كبيرا عن ذلك الحق الذي « يمنحه » الناس او « يتسامحون به » الواحد الى الآخر .

الملاحظـة الرابعــة :

« ختاما بقي لي ان امتص هذا التعبير الهجين الذي لم اشأ استخدامه الا حين كنت انقب في أحشاء الحق ولم اتمكن الا أن أسمح على الاقل للكلمة بالبقاء . ومهما يكن من امر ، فان الكلمة تفقد في الواقع معناها جنبا الى جنب مع المفهوم . ان ما سميته حقي ليس بعد الآن حقا على الاطلاق » (ص : ٢٧٥) .

يمكن لاي امرىء أن يرى من أول نظرة السبب في ان القديس سانشو سمح « للكلمة » الحق بالبقاء في التناقض الواردة اعلاه . فما دام لا يعالج مطلقا مضمون الحق ، وبالاحرى ان ينقده ، فانه لا يستطيع ان يتظاهر بانه يتحدث عن الحق الا اذا احتفظ على الاقل بكلمة حق . ولو ان كلمة حق حذفت من النقيضة : فان كل ما يبقى اذن هو « انا » ، و « لي » ، والاشكال الصرفية الاخرى لضمير المتكلم . وعلى أي حال ، فقد كانت الامثلة وحدها تدخل في كل مرة نوعا من المضمون الذي لم يكن، كما رأينا ، سوى لغو خالص من نمط : اذا دات فاني أقتل اذن ، الخ ، حيث لامكان لكلمات « حق » ، و « على حق » ، الخ ، الا بهدف اخفاء اللغو الخالص واعطائه نوعا من الارتباط بالنقيضة . ولقد كان الترادف لا يستهدف منه أيضا الا خلق مظهر معالجة نوع ما من المضمون . وعلى اي حال ، فان المرء يستطيع ان يرى في الحال المصدر الثر للتبجح الذي توفره هذه الثرثرة الجوفاء عن الحق .

وهكذا فان كل « التنقيب في احشاء الحق » يرتد بالنسبة الى القديس سانشو الى « استخدام التعبير الهجين » و « السماح على الاقل للكلمة بالبقاء » ، لانه كان عاجزا عن قول أي شيء عن الموضوع ذاته . واذا كان لا بد ان يكون للنقيضة اي معنى ، يعني انه اذا اراد « شترنر » بكل بساطة أن يبرهن فيها على نفوره من الحق، فان على المرء ان يقول اذن بالاحرى انه ليس هو الذي « نقب في احشاء الحق » ، بل ان الحق « نقب » في احشائه وانه لم يفعل سوى تسجيل الحقيقة التالية، الا وهي ان الحق ليس على هواه . « احتفظ بهذا الحق كاملا غير منقوص » ، يا جاك المغفل !

ولم يكن للقديس سانشو بد ، كي يدخل نوعا من المضمون الى هذا الفراغ ، من ان يقوم بمناورة منطقية اخرى يشوشها بقدر كبير من « البراعة » العظيمة اذ يخلطها مع التطويب والنقيضة البسيطة ، مقنعا كل شيء بفصول عديدة بحيث لا يستطيع الجمهور الالماني ولا الفلاسفة الالمان ان يروا شيئا من خلاله .

جـ ـ التملك بالنقيضة المركبة

لا بدَّ « لشترنر » الآن ان يدخل تعريفا تجريبيا للحق يستطيع ان يبرره في نظر الفرد ، اي لا بدَّ له ان يعترف في الحق بشيء آخر الى جانب القداسة . وبهذا

الشأن فقد كان في وسعه ان يوفر على نفسه كل هذه الحيل الخرقاء ما دامت القوة قد مثلت على اعتبارها اساس الحق منذ ماكيافيللي وهوبس وسبينوزا وبودينوس وآخرين من العصور الحديثة ، هذا اذا اغضضنا عن ذكر العصور الاسبق . وبذلك فان المفهوم النظري الى السياسة قد تحرر من الاخلاق ، الامر الذي ادخل بكل بساطة المصادرة التالية : ان السياسة يجب ان تعالج بصورة مستقلة . وفي وقت لاحق ، في القرن الثامن عشر في فرنسا وفي القرن التاسع عشر في انكلترا ، ارجع الحق كله الى القانون المدني (الذي لا يأتي القديس ماكس على ذكره مطلقا) وهذا الاخير الى قوة معينة تماما ، قوة الملاكين الخاصين . وفيما عدا ذلك ، فان القضية لم تترك في حال من الاحوال عند مجرد الصيغ .

وهكذا يستخلص القديس سانشو تعريف **القوة** من **الحق** ويفسرها كما يلي :

« لقد درجنا على عادة تصنيف الدول وفقا للطرق المتنوعة التي توزع حسبها فيها « **القوة العليا** » ... القوة العليا ! القوة على من ؟ على الفرد المنفصل ... ضد من تستخدم الدولة العنف ؟ ضد الفرد ... ان سلوك الدولة هو **ممارسة العنف** ، وهي تسمي هذا العنف **حقا** ... ان المجتمع ككل ... يملك قوة توصف بأنها قائمة على الحق ، اي هي الحق » . (ص : ٢٥٩ ، ٢٦٠) .

ان قديسنا يتوصل بفضل « عادتنا » الى قوله التي طال حنينه اليها ويستطيع الان ان « يعنى » بنفسه من جديد (٢) .

الحق ، قوة الانسان ــ القوة ، حقي .

المعادلات المتوسطة :

ان يكون له الحق = ان تكون له السلطة .

ان يخول نفسه الحق = ان يمنح نفسه السلطة .

النقيضة :

ان يخول الحق من قبل الانسان ــ ان يتلقى السلطة من قبلي .

النقيضة الاولى :

الحق ، قوة الانسان ــ القوة ، حقي .

---

(٢) في الاصل الالماني تلاعب لفظي بكلمة « pflegen » التي يمكن ان تعني الاعتياد كما يمكن ان تعني الاهتمام والعناية .

لنقلب الان الى :

حق الانسان — { **قوة مني** / **قوتي** }

ما دام للحـق والقوة هوية واحـدة في القضية ، ولا بدّ مـن « امتصاص » « التعبير المهجن » في النقيضة ، نظرا لان الحق ، كما راينا ، قد « فقد كل معنى » .

الملاحظة الاولى : امثلة على الاسهابات الطنانة والمتبجحة النقائض والمعادلات المذكورة اعـلاه :

« ان ما تملك السلطة على ان تكونه تملك الحق في ان تكونه » . « اني اشتق كل حق وكل سلطان من **نفسي** وحدها ، اني **مخول** ان افعل كل ما املك **القوة** على فعله » — « اني لا اطالب بأي حق ، وبالتالي ليست بي حاجة الى الاعتراف بأي حـق . ان ما استطيـع ان احصل عليـه عنوة ، احصل عليه عنوة ، وما لا استطيع الحصول عليه عنوة . فاني لا املك فيه اي حق ، الخ ... وانه لسواء عندي ان اكون مخولا او لا ، اذا كنت املك **القوة** فقط ، فاني **مفوض** اذن بصورة مفروغ منها وليست بي حاجة الى اي تفويض او تبرير آخر » . (ص : ٢٤٨ ، ٢٧٥) .

الملاحظة الثانية : امثلة على الطريقة التي يحلل القديس سانشو بها القوة على اعتبارها الاساس الفعلي للحق .

« وهكذا « يقول الشيوعيون » (كيف بربكم يعرف « شترنر ») كـل ما يقوله الشـيوعيون طالما انه لم يقـع بصره قط على اي شيء يتعلق بهم باستثناء تقرير بلونتشلي وكتاب بيكر « Vockphilosophie » [**الفلسفة الشعبية**] وبعض الترهات الاخرى ؟) : « العمل المتساوي يعطي الناس حقا في المتعة المتساوية ... لا ، ان العمل المتساوي لا يمنحك هـذا الحق ، بل ان المتعة المتساوية وحدها تمنحك الحق في المتعة المتساوية . استمتع ، وان لك الحق في المتعة اذن ... اذا اخذت المتعة ، فهي حقك اذن ؛ اما من جهة اخرى اذا طمحت اليها فقط ، دون ان تأخذها ، فانها سوف تبقى كما كانت من قبل « الحق المكتسب » لاولئك الذين يملكون امتياز المتعة . انها حقهم ، بالضبط كما انـها سوف تصبح حقـك اذا استوليت عليها » . (ص : ٢٥٠) .

قارنوا ما وضع هنـا على افواه الشيوعيين مع ما قيل مـن قبل في فصل « الشيوعية » . ان القديس سانشو يرى هنا مرة اخرى في البروليتاريين « جمعية

مغلقة » ما عليها الا ان تتخذ قرار « الاستيلاء » كي تصفي بين ليلة وضحاها كل النظام العالمي الذي كان قائما حتى هذا الحين . بيد ان واقع الامر ان البروليتاريين لا يتوصلون الى هذه الوحدة الا من خلال عملية طويلة للتطور تلعب فيها مناشدة حقهم دورها ايضا . وعلى أي حال : فان هذه المناشدة لحقهم انما هي وسيلة لتحويلهم الى « أنفسهم » ، لجعلهم طبقة ثورية موحدة . ـ اما بخصوص الصيغة الواردة أعلاه بالذات ، فانها تشكل من اولها الى آخرها مثالا لامعا على اللغو ، كما يتضح في الحال اذا حذف المرء عبارتي القوة والحق على السواء ، الامر الذي يمكن القيام به دون الحاق أي اذى بالمضمون . ثانيا : ان القديس سانشو نفسه يميّز بين القدرة الشخصية والقدرة الموضوعية (أ) ، وبالتالي يميّز بين الاستمتاع والقوة على الاستمتاع . قد يكون لي قوة (قدرة) **شخصية** كبيرة على الاستمتاع دون ان املك بالضرورة ما يقابل ذلك من قوة **موضوعية** (المال ، الخ) . وهكذا فان متعتي الفعلية تظل شرطية دائما .

ويستطرد صاحبنا معلم المدرسة ، مستخدما امثلة تلائم كتب الاطفال على الاكثر :

« اما ان ابن الملك يضع نفسه فوق الاولاد الاخرين ، فذلك فعله بصورة مسبقة ، فعل يضمن تفوقه على الاخرين ! واما ان الاولاد الاخرين يعترفون بهذا الفعل ويوافقون عليه ، فذلك فعلهم ، الذي يجعلهم مستحقين ان يكونوا رعايا » . (ص : ٢٥٠) .

في هذا المثال ، تعتبر العلاقة الاجتماعية التي تربط بين ابن الملك والاولاد الاخرين على انها القوة ، وفي الحقيقة على انها القوة **الشخصية** لابن الملك هذا حيال عجز الاولاد الاخرين . واذا كانت حقيقة ان الاولاد الاخرين يسمحون لانفسهم بان يأتمروا بأوامر ابن الملك التي تعتبر على انها ((**فعل**)) الاولاد الاخرين ، فان هذا يثبت على الاكثر انهم انانيون . « ان الفردية تنشط في الانانيين الصغار » وتلهمهم ان يستغلوا ابن الملك ، ان ينتزعوا منه بعض الميزات .

« يقال » (أي يقول هيغل) « ان العقوبة هي حق المجرم . لكن الافلات من العقوبة حقه ايضا بصورة لا تقل عن ذلك . فاذا هو نجح في مشروعاته، فانه ينال ما يستحقه ، واذا اخفق فانه يستحق ذلك بصورة لا تقل عن ذلك . اذا تعرض امرؤ بصورة غير هيابة للمخاطر ولقي حتفه فلا نقول : انه يستحق ذلك ، فقد سعى اليه . اما اذا تغلب على الخطر ، اي اذا ظفرت **قوته** عليه ، فانه يظهر انه كان على **حق** في المخاطرة . اذا لعب

(أ) في الاصل الالماني يمكن ان تعني كلمة « Vermögen » القدرة والاهلية والقوة ، كما تعني الثروة او الملكية .

صبي بموسى وجرح نفسه ، فانه يستحق ذلك ؛ واذا لم يجرح نفسه ، فان ذلك حق ايضا . وبالتالي فان الجرم يستحق ما يلقاه اذا ما عانى العقوبة التي خاطر بها : لماذا خاطر ، وهو يعرف العواقب التي يمكن ان تترتب على عمله ؟ » (ص : ٢٥٥) .

في الكلمات الختامية للعبارة الاخيرة ، حيث يسأل المجرم لماذا خاطر ، يكمن الهراء المتحذلق للفقرة بكاملها . فما اذا كان المجرم يستحق ما يصيبه عندما يسقط اثناء سطوه على احد المنازل فيكسر ساقه ، او الطفل الذي يجرح نفسه — ان جميع هذه الاسئلة الهامة التي لا يقدر على الانشغال بها الا رجل مثل القديس سانشو تؤدي الى هذه النتيجة فقط ، الا وهي ان تجعل **المصادفة** قوتي . وهكذا كانت افعالي في المثال الاول، والعلاقات الاجتماعية المستقلة عني في المثال الثاني، والمصادفة في المثال الثالث ، هي « قوتي » . غير اننا صادفنا من قبل هذه التعريفات المتناقضة بشأن الفردية .

ويحشر القديس سانشو بين هذه الامثلة الجديرة بكتاب مزين بالرسوم للاطفال ، هذا الفاصل الصغير المسلي :

« **والا** كان الحق خديعة . ان النمر الذي يهاجمني على حق ، وانا الذي ارديه على حق ايضا . اني لا أحمي ضده حقي ، بل نفسي ».(ص: ٢٥١).

في القسم الاول من هذه الفقرة ، يضع القديس سانشو نفسه في علاقة حقوقية مع النمر ؛ لكن يخطر له في القسم الثاني منها انه لا وجود هنا لاية علاقة حقوقية بصورة اساسية على الاطلاق . **ولهذا السبب** فان « الحق » « خديعة » . ان حق « الانسان » ينحل في حق « النمر » .

وهكذا ينتهي نقد الحق . ان مئات الكتاب السابقين قد اخبرونا منذ زمن طويل ان الحق يصدر عن القوة ، وهذا القديس سانشو يخبرنا الان ان « الحق » « قوة الانسان » . وبذلك فقد حذف بكل هناءة جميع المشاكل بشأن الرابطة بين الحق والناس **الفعليين** ونمط حياتهم ، وانشأ نقيضته . انه ليكفيه ان يلغي الحق كما طرحه هو نفسه ، يعني على انه المقدس ، الامر الذي يعود الى الغاء المقدس دون المساس بالحق .

وفيما عدا ذلك ، فان هذا النقد للحق يزخرف بجمهرة من الفصول — مختلف اصناف الامور التي اعتاد الناس مناقشتها عند ستيهيلي(١٦٠) بين الساعة الثانية والرابعة بعد الظهر .

الفصل الاول ـ « حق الانسان » و « الحق المقرر » .

« عندما دمغت الثورة « المساواة » بخاتم « الحق » ، الجاتها الى المجال الديني ، الى مجال المقدس ، المثل الاعلى . وبالتالي فقد نشب صراع منذ ذلك الحين بشأن حقوق الانسان المقدسة والثابتة . وبصورة طبيعية تماما ، وبمبررات متساوية ، جعل « الحق المقرر للاوضاع القائمة » في تعارض مع حق الانسان الازلي ؛ حق ضد حق ، وكل من هذين الحقين يدين الاخر طبعا على انه باطل . كذلك كان النزاع بشأن الحق منذ الثورة » . (ص : ٢٤٨) .

ان سانشو يردد هنا قبل كل شيء ان حقوق الانسان هي « المقدس » ، وان الصراع بشأن حقوق الانسان منذ ذلك الحين قد نشب من هنا ، وبذلك فانه لا يفعل الا ان يثبت أن الاساس المادي لهذا الصراع لايبرح مقدسا بالنسبة اليه ، يعني غريبا.

وبما ان « حق الانسان » و « الحق المقرر » حقان على قدم المساواة ، فانهما « مسوغان على قدم المساواة » ، وهما هنا في الحقيقة « مسوغان » بالمعنى التاريخي. وما دام كلاهما « حقين » بالمعنى القانوني ، فانهما « مسوغان على قدم المساواة » بالمعنى التاريخي . وبهذه الطريقة يستطيع المرء ان يتخلص من جميع الاشياء في اقصر وقت ممكن دون ان يعرف شيئا البتة عن الموضوع الذي يتحدث عنه . وهكذا يمكن على سبيل المثال ان يلخص الصراع بشأن قوانين الحبوب في انكلترا كما يلي : « بصورة طبيعية تماما وبمبررات متساوية » جعل الريع ، الذي هو كذلك ربح (كسب) ، في تعارض مع ربح (كسب) الصناعيين ، ربح ضد ربح ، و « كل من هذين الربحين يدين الاخر طبعا . وذلك هو كل الصراع » بشأن قوانين الحبوب في انكلترا منذ ١٨١٥ (١٦١) . وعلى اي حال ، فقد كان في وسع شترنر ان يقول منذ البداية : الحق القائم هو حق الانسان ، الحق الانساني . ولقد « اعتاد » بعض المؤلفين ان يسموه ايضا « الحق المقرر » .اين هو اذن الفارق بين «حق الانسان»و«الحق المقرر»؟

واننا لنعرف من قبل ان الحق الغريب ، المقدس ، هو ما اعطيته من قبل الاخرين. لكن ما دامت حقوق الانسان تسمى كذلك حقوقا طبيعية وفطرية ، وما دام الاسم بالنسبة الى القديس سانشو يعادل الشيء بالذات ، فانه يترتب على ذلك انها كذلك الحقوق المعطاة لي من قبل الطبيعة ـ اي من قبل الولادة . لكن

« الحقوق المقررة تساوي **الشيء ذاته** ، يعني الطبيعة ، التي تمنحني حقا ، اي ولادة ، **ومن بعد** ميراثا » وقس على ذلك . « اني مولود انسانا

يضاهي القول : اني مولود ابنا لملك » .

يرد هذا في الصفحتين ٢٤٩ و ٢٥٠ ، حيث يؤخذ على بابوف افتقاره الى هذه الموهبة الجدلية من اجل حل الفوارق . وما دامت « الانا » هي « ايضا » انسان « في جميع الظروف » ، كما يسلم بذلك القديس سانشو في وقت لاحق ، وبالتالي فانها تنتفع « ايضا » بما تملكه بوصفها انسانا ، بالضبط كما بوصفها انا ، مثلا كما ينتفع البرليني بتيير غارتن برلين(١٦٢) ، فان الانا « ايضا » تنتفع بحق الانسان « في جميع الظروف » . لكن طالما انه لم يولد « ابنا لملك » « في جميع الظروف » في حال من الاحوال ، فانه لا يملك في حال من الاحوال الانتفاع « بالحق المقرر » « في جميع الظروف » . وبالتالي فان هناك في مجال الحق فارقا جوهريا بين « حق الانسان » و « الحق المقرر » . ولو انه لم يكن من الضرورة بمكان بالنسبة الى القديس سانشو ان يخفي متعلقه ، لقد « كان يجب ان يقال هنا » : بعدما حللت ، في رايي ، مفهوم الحق بالطريقة التي « درجت » عليها عامة في حل المفاهيم ، فان الصراع بشأن هذين الحقين الخصوصيين يصبح صراعا ضمن مفهوم قد حُلّ من قبلي ، في رايي ، و « بالتالي » لا حاجة الى التطرق اليه بعد الان من قبلي على الاطلاق .

ولقد كان في مقدور القديس سانشو ، طلبا لمزيد من الكمال ، ان يضيف طريقة التعبير الجديدة التالية : ان **حق الانسان** مكتسب هو الاخر ؛ وبالتالي **مكتسب جيدا**؛ **والحق المكتسب جيدا** (يعني المقرر) هو الحق الانساني الذي يملكه البشر ، **حق الانسان** .

اما ان مثل هذه المفاهيم ، اذا فصلت عنّ الواقع التجريبي الكامن خلفها ، يمكن قلبها داخلها خارجها مثل القفاز ، فهذا ما اتضح من قبل بصورة مفصلة عند هيغل الذي كان استخدامه لهذه الطريقة مسوغا في مواجهة الايديولوجيين التجريديين . وبالتالي فلا حاجة بالقديس سانشو الى الاستهزاء بها « بحيله » « الخرقاء » الخاصة .

حتى الان كان الحق المقرر وحق الانسان « يعادلان **الشيء ذاته** » ، بحيث يستطيع القديس سانشو ان يرجع الى لا شيء صراعا قائما بصورة فعلية ، لكن خارج ذهنه، في التاريخ.وان قديسنا ليبرهن الان على انه حصيف في رسم التمييزات بقدر ما هو كلي القوة في تكويم الاشياء وخلطها ، فيخترع صراعا رهيبا جديدا في « العدم الخلاق » لدماغه .

« اني مستعد كذلك للاعتراف » (يا لسانشو الشهم !) « بأن كل امرىء قد ولد انسانا » (وبالتالي ، وفقا للمأخذ المذكور اعلاه على بابوف ،

« أبنا الملك ») ، « وبنتيجة ذلك فان الولدان متساوون في هذا الاعتبار ... لهذا السبب الوحيد ، الا وهو انهم لا يكشفون بعد عن انفسهم ويتصرفون الا بوصفهم ابناء بشر ، كائنات بشرية صغيرة عريانة » . ومن جهة أخرى ، فان الراشدين « ابناء فعاليتهم الخلاقة الخاصة » . انهم « يملكون اكثر من مجرد حقوق فطرية ، انهم يملكون حقوقا مكتسبة » .

(أيعتقد شترنر ان الوليد يخرج من احشاء امه دون اي فعل خاص به ، فعل يكتسب به « الحق » في الوجود خارج احشاء امه ؛ وهل لا يكتشف كل طفل ، منذ البداية بالضبط ، عن نفسه ويتصرف على انه طفل « اوحد » ؟) .

« يا له من تناقض ، يا له من ميدان قتال ! القتال القديم بين حقوق الانسان الفطرية وحقوقه المكتسبة ! » (ص : ٢٥٢) .

يا له من قتال يخوضه رجال ملتحون ضد رضعان !

وفيما عدا ذلك ، فان القديس سانشو لا يتهجم على حقوق الانسان الا لانه قد اصبح من « المألوف » من جديد « في الازمان الاخيرة » ان تنكر هذه الحقوق . وفي الحقيقة انه قد « اكتسب » ايضا هذه الحقوق الفطرية للانسان . ولقد صادفنا من قبل ، في الفردية ، الانسان « المولود حرا » الذي كانت الفردية الخاصة بالنسبة اليه حقا فطريا للانسان الحر من جراء حقيقة ولادته بالذات . وفيما عدا ذلك : « كل انا هي سلفا منذ الولادة مجرم ضد الدولة » ، الامر الذي يجعل من الجريمة ضد الدولة حقا فطريا للانسان : ان الطفل ينتهك سلفا ما لا يملك بعد وجودا بالنسبة اليه ، لكنه يوجد هو ، سلفا ، من اجله . واخيرا ، فان « شترنر » ينتهي الى الحديث عن « الاذهان المحدودة فطريا » ، و « الشعراء الفطريين » ، و « الموسيقيين الفطريين » ، الخ . وما دامت القوة (القدرة الموسيقية او الشعرية او المحدودة) فطرية هنا وما دام الحق = القوة ، فان المرء يتبين كيف ينادي « شترنر » « للانا » بحقوق الانسان الفطرية ، حتى اذا كانت المساواة لا تمثل هذه المرة بين هذه الحقوق .

الفصل الثاني . الامتياز والحقوق المتساوية . ان صاحبنا سانشو يحول قبل كل شيء الصراع على الامتيازات والمساواة في الحقوق الى صراع حول « المفهومين » البسيطين : الامتياز والحق المتساوي . وبذلك فانه يتملص من ضرورة معرفة اي شيء عن نمط الانتاج الوسيطي ، الذي كان الامتياز التعبير السياسي عنه ، ونمط الانتاج الحديث الذي يشكل الحق الخالص ، الحق المتساوي ، التعبير عنه ، او عن العلاقة بين هذين النمطين للانتاج بالعلاقات الحقوقية التي تقابلهما . بل انه ليستطيع أن يرجع كلا « المفهومين » المذكورين اعلاه الى تعبيرهما المبسط : المتساوي

والمتفاوت،وان يثبت ان علاقة المرء بالشيء ذاته (مثلا الناس الاخرين، او كلب،الخ،) يمكن ان تكون ، وفقا للظروف ، لا مبالية ـ اي متساوية ، او غير لا مبالية ؛ اي مختلفة ، متفاوتة ، تفضيلية ، الخ ، الخ .

٢ ـ القانـــون

ليفخر الاخ المتواضع بعلوه » (القديس جاك المغفل(١٦٢) . [رسالة القديس يعقوب] ، ١ ، ٩) .

يجب ان نكشف هنا للقارىء عن سر عظيم لرجلنا القديس ، الا وهو انه يبدأ بحثه بأكمله عن الحق بتعريف عام للحق «يفلته» منه مادام يتحدث عن الحق ، ولا يستطيع ان يمسك به من جديد الا حين يباشر الحديث عن موضوع مختلف الاختلاف كله ؛ الا وهو القانون . وفي ذلك الحين ناشد الانجيل قديسنا : لا تدينوا كي لا تدانوا ـ وفتح قديسنا فمه ، وعلم ، قائلا :

« **ان الحق روح المجتمع** » (وعلى اية حال ، فالمجتمع هو المقدس) .
« اذا كان للمجتمع ارادة ، **اذن** فهذه الارادة هي الحق **على وجه الدقة** ؛ ان **المجتمع لا يوجد** الا بفضل الحق . **لكن ما دام لا يوجد الا بفضل هذه الحقيقة** » (ليس بفضل الحق ، بل فقط بفضل الحقيقة) ، « الا وهي انه يمارس **سيطرته** على الافراد ، فانه يترتب على ذلك ان الحق **ارادته المسيطرة** » (ص : ٢٤٤) .

وهذا يعني : « **الحق** ... هو ... كان ... اذن ... على وجه الدقة ... لا يوجد الا ... مادام ... لا يوجد الا بفضل الحقيقة ... الا وهي ان ... يترتب على ذلك ... **ارادة مسيطرة** » . ان سانشو بأكمله هو في هذه الفقرة .

وقد « افلتت » هذه الفقرة في ذلك الحين من قديسنا لانها لم تكن ملائمة لموضوعاته ، وقد استعيدت هنا من جديد بصورة جزئية لانها باتت الان ملائمة بصورة جزئيـــة .

« تقوم الدول ما قامت **ارادة مسيطرة**، وما اعتبرت هذه **الارادة المسيطرة** معادلةلارادة المرء الخاصة. ان ارادة السيد هي القانون » . (ص : ٢٥٦) .

ارادة المجتمع المسيطرة = الحـــق .
الارادة المسيطرة = القانـون .
الحـــق = القانـــون .

« من حين الى حين » ، بمثابة علامة مسجلة « لبحثه » عن القانون ، سوف يبرز مع ذلك تمييز بين الحق والقانون ، وهو تمييز يكاد ــ بصورة تدعو الى الدهشة ــ لا تكون له « ببحثه » من القانون الا علاقة ضئيلة بقدر علاقة تعريف الحق الذي « افلت » منه « بالبحث » عن « الحق » .

« والحال ان ما هو حق في مجتمع ، ما هو مشروع ، يجد كـذلك تعبيرا شفهيا ــ في القانون » (ص : ٢٥٥) .

ان هذه الصيغة نسخة « خرقاء » عن هيغل :

« ان ما يتفق مع القانون هو مصدر معرفة ما هو حق ، : او بصورة ادق ما هو مشروع » .

ان ما يسميه القديس سانشو « يجد التعبير الشفهي » ، يسميه هيغل ايضا : « موضوعا » ، « معروفا » ، الخ . (فلسفة الحق ، الفقرة ٢١١ وما يليها .)

انه لمن اليسير جدا ان نفهم لماذا كان على القديس سانشو ان يستبعد مفهوم الحق على اعتباره « الارادة » او « الارادة المسيطرة » للمجتمع من « مبحثه » عن الحق . فلم يكن في وسعه ان يسترد الحق على انه قوته الا بقدر ما يعرّف هـذا الحق على انه قوة الانسان . وبالتالي فانه لم يكن له بد ، من جراء نقيضته ، من ان يتشبث بحزم بالتعريف المادي « للقوة » ويترك التعريف المثالي « للارادة » « يفلت » منه . اما لماذا يسترد « الارادة » وهو يتحدث الان عن « القانون » ، فهذا ما سوف نتبينه بخصوص نقائضه عن القانون .

وفي التاريخ الفعلي ، كان اولئك المنظرون الذين اعتبروا القوة اساس الحق في تناقض مباشر مع اولئك الذين اتخذوا الارادة اساسا للحق ــ وهو تناقض كان يمكن أن يكون ايضا بالنسبة للقديس سانشو التناقض بين الواقعية (الطفل ، القـديم ، الزنجي ، الخ ،) والمثالية (المراهق ، الحديث ، المغولي ، الخ ،) . واذا اتخذت القوة اساسا للحق ، كما يفعل هوبس وآخرون ، فلن يكون الحق والقانون ، الخ ، الا عرضا ، التعبير عن علاقات اخرى تقوم عليها قوة الدولة . ان حياة الافراد المادية التي لا تتوقف في حال من الاحوال على « ارادتهم » وحدها ، ونمـط انتاجهم وشكل تعاملهم اللذين يشرطان بعضهما بعضا ــ هذا هو الاساس الفعلي للدولة ، وهو باق ايضا في جميع المراحل التي لا يبرح تقسيم العمل والملكية الخاصة ضروريين فيهـا ، بصورة مستقلة تماما عن ارادة الافراد . ان هذه الشروط الفعلية لا تخلقها قـوة

الدولة في حال من الاحوال ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، فانها هي التي تخلق تلك القوة . وان الافراد الذين يمارسون السلطة في هذه الشروط ، فيما عدا اضطرارهم الى انشاء قوتهم في شكل الدولة ، لا بد لهم ان يعطوا ارادتهم ـ التي تتحدد بفعل هذه الشروط المعينة ـ التعبير العام لارادة الدولة ، للقانون ـ وهو تعبير يتجدد مضمونه على الدوام بعلاقات طبقتهم ، كما يتضح بجلاء تام من دراسة القانون المدني وقانون العقوبات . وكما ان ثقل اجسادهم ليس رهنا بارادتهم المثالية او اهوائهم المتقلبة ، كذلك حقيقة انهم يفرضون ارادتهم الخاصة في شكل القانون ، ويجعلونها في الوقت ذاته مستقلة عن الاهواء الشخصية المتقلبة لكل واحد منهم على انفراد ، ليست رهنا بهم في حال من الاحوال . ان سيطرتهم الشخصية لا يمكن الا ان تتشكل في الوقت ذاته على اعتبارها السيطرة الوسطية . وان سيطرتهم الشخصية تعتمد على شروط حياتية مشتركة بين عدد كبير من الناس ـ ولا بد لهم ـ بوصفهم افرادا حاكمين ـ من المحافظة على استمرارها ضد انماط حياتية اخرى ، والتأكيد في الوقت ذاته على انها صالحة للجميع . ان التعبير عن هذه الارادة المحددة بمصالحهم المشتركة هو القانون . وان انتصار الافراد الذين هم مستقلون عن بعضهم بعضا وانتصار ارادتهم الشخصية ، وهو انتصار لا يمكن على هذا الاساس الا ان يكون انانيا فيما يتعلق بسلوكهم الاجتماعي ، هو بالضبط الذي يجعل انكار الذات ضروريا في القانون والحق . ان انكار الذات هو في الواقع الحالة الاستثنائية ، والتأكيد على المصلحة الشخصية هو القاعدة العامة ، ولذا فهم لا يرون فيه انكارا للذات ، بل « الاناني المتفق مع نفسه » وحده يمكن ان يرى فيه ذلك) . وينطبق الامر ذاته على الطبقات المحكومة التي تلعب ارادتها دورا ضئيلا جدا في تقرير وجود القانون والدولة . ومثال ذلك انه ما دامت القوى الانتاجية لم تبلغ ذلك الحد من التطور الذي يجعل المزاحمة نافلة ، وبالتالي لا بد لها ان تتسبب في قيام المزاحمة مرارا وتكرارا ، فان الطبقات المحكومة سوف تظل طوال هذا الوقت راغبة في المستحيل اذا كانت تملك « الارادة » في الغاء المزاحمة ، ومع المزاحمة الدولة والقانون . وفيما عدا ذلك ، فان هذه « الارادة » لا تنهض قبل ان تكون الشروط الاجتماعية قد تطورت حتى درجة كافية بحيث تنتجها فعليا الا في مخيلة الايديولوجي وحده . وحين تنمو الشروط القمينة بانتاجها بصورة كافية ، فان في وسع الايديولوجي ان يتصور هذه الارادة بوصفها اعتباطية خالصة ، وبالتالي على انها قابلة للتصور في جميع الاوقات وفي سائر الظروف .

وان الجريمة ، يعني صراع الفرد المنعزل ضد الاوضاع السائدة ، مثلها كمثل الحق ـ لا تنشأ عن الهوى الخالص . ان الامر على العكس من ذلك ، اذ هي خاضعة لنفس الشروط التي يخضع لها الحكم القائم . ان نفس الحالمين الذين يرون في الحق والقانون سيطرة ارادة عامة قائمة بصورة مستقلة يستطيعون وحدهم ان يروا في الجريمة مجرد انتهاك للحق وللقانون . والحال ان الدولة لا توجد بفضل الارادة

السائدة ، لكن الدولة التي تنشأ من النمط المادي لحياة الافراد هي التي تتخذ ايضا شكل ارادة سائدة . واذا فقدت هذه الاخيرة سلطانها ، فليست الارادة وحدها هي التي تتغير، بل الوجود المادي للافراد وحياتهم يتغيران ايضا، ولم تتغير ارادتهم الا بسبب هذا التغير . وانه ليمكن ان تكون الحقوق والقوانين « موروثة » (١٦٤)، لكنها ليست اذن بعد الان قوة سائدة ، بل هي لا تملك الا قيمة اسمية ، وهو ما يزودنا تاريخ القانون الروماني القديم والقانون الانكليزي بأمثلة باهرة عنه . ولقد رأينا من قبل كيف يمكن لنظرية وتاريخ للفكر الخالص ان ينهضا بين الفلاسفة من جراء الانفصال الذي يقيمونه بين افكار الافراد وعلاقاتهم التجريبية التي تخدم كأساس لهذه الافكار. وبالطريقة ذاتها يستطيع المرء هنا ان يفصل الحق عن اساسه الواقعي ، وبذلك يستخلص منه « ارادة سائدة » تتبدل في عصور مختلفة بطرق متنوعة وتملك تاريخها المستقل الخاص في خليقاتها التي هي مجموعات القوانين . ومن جراء ذلك ، فان التاريخ السياسي والمدني يتصهر ايديولوجيا في تاريخ خاص يسيطر على القوانين المتعاقبة . وهذا هو الوهم النوعي للفقهاء والسياسيين الذي يتبناه جاك المغفل **بلا كلفة** (٢) . انه يستسلم لذات الوهم الذي ينساق معه على سبيل المثال فريدريك ولهلم الرابع الذي كان يعتبر هو الاخر القوانين تعبيرا خالصا عن الارادة السائدة ، ومن ثم يعجب لانها تخفق ابدا اذ تصطدم بهذا « الشيء الاخرق » (١٦٥) الذي هو العالم . ان [اياً] من نزواته العديمة الضرر تماماً لم يبلغ على وجه التقريب مرحلة من الانجاز ابعد من مراسيم الوزارة . فليصدر امرا بقرض قيمته خمسة وعشرون مليونا ، أي جزء واحد من مائة وعشرة اجزاء من الدين الوطني الانكليزي ، وسوف يرى من اين تصدر الارادة السائدة . وعلى اي حال ، فسوف نجد في وقت لاحق ايضا ان جاك المغفل يستخدم اشباح زميله وسيده البرليني وافكاره المجنونة على انها وثائق ينسج منها نزواته النظرية الخاصة عن الحق ، والقانون ، والجريمة ، الخ. ولسوف يسبب لنا هذا دهشة اقل ما دام حتى شبح Vossisch Zeitung « يعرض» عليه شيئا ما بصورة متكررة ، مثلا الدولة الدستورية : ان الدراسة الاكثر سطحية للتشريع ، مثلا قوانين الفقراء في جميع البلدان ، تبين الى اي مدى مضى الحكام حين توهموا ان في مقدورهم تحقيق شيء ما بواسطة « ارادتهم السائدة » وحدها ، اي بفعل ارادتهم وحدها . وعلى اي حال ، فانه لم يكن بد للقديس سانشو من ان يقبل وهم الفقهاء والسياسيين بشأن الارادة السائدة كيما يتيح لارادته الخاصة ان تنكشف بصورة رائعة في المعادلات والنقائض التي سوف يبتهج بها في الحال . وكيما يتوصل اخيرا الى تنظيف راسه من اية فكرة حشرها فيه .

---

(٢) « sans façon » بالفرنسية في النص الاصلي .

« احتسبوا كل سرور ايها الاخوة ان تقعوا في تجارب مختلفة » [**القديس** جاك المنقل [**رسالة القديس يعقوب**] ١ ، ٢) .

القانون = الارادة السائدة للدولة ،

= ارادة الدولة .

تناقض :

ارادة الدولة ، الارادة الغريبة — ارادتي ، الارادة الخاصة .

الارادة السائدة للدولة — ارادتي الخاصة .

— ارادتي الذاتية .

رعايا الدولة الذين ينفذون قانون الدولة — « رعايا انفسهم (الأوحدون) الذين يحملون قانونهم الخاص في انفسهم » . (ص : ٢٦٨) .

معادلات :

آ) ارادة الدولة = لا ارادتي

ب) ارادتي = لا ارادة الدولة .

حـ) الارادة = الرغبة

د) ارادتي = لا ارادة الدولة .

= ارادة ضد الدولة .

= ارادة سيئة حيال الدولة .

هـ) ارادة لا الدولة = الارادة الذاتية .

الارادة الذاتية = عدم ارادة في الدولة .

و) ارادة الدولة = عدم ارادتي .

= افتقاري الى الارادة .

ز) افتقاري الى الارادة = وجود ارادة الدولة .

(نعرف سلفاً مما سبق ان وجود **ارادة** الدولة يساوي وجود **الدولة** ، الامر الذي تترتب عليه المعادلات الجديدة التالية :)

ح) افتقاري الى الارادة = وجود الدولة .

ط) انكار افتقاري الى الارادة = لا وجود الدولة .

ي) الارادة الذاتية = عدم الدولة .

ك) ارادتي = لا وجود الدولة .

الملاحظـة الاولى .

وفقاً للصيغة الآنفة الذكر في الصفحة ٢٥٦ :

« تقوم الدول ما **اعتبرت** الارادة **المسيطرة** معادلة لارادة **المرء** الخاصة » .

الملاحظة الثانية .

« ان ذلك **الذي** كي يوجد » (**هذا** موجه الى وعي **الدولة**) « **يكون ملزماً** بالاعتماد على **الافتقار الى الارادة** عند الغير هو **خليفة** للآخرين ، بالضبط كما ان السـيد خليفة الخادم » . (ص : ٢٥٧)

(المعادلات و ، ز ، ح ، ط) .

الملاحظة الثالثة .

« **ان ارادتي الخاصة هدامة** الدولة . وبالتالي فانها توسم من قبل هذه الاخيرة على انها **ارادة انانية** . ان **الارادة الخاصة** والدولة قوتان همـا عدوتان مميتتان يستحيل قيام السلام الازلي بينهما » . (ص : ٢٥٧) .
« ولذا فان الدولة تراقب الجميع حقاً ، لانها ترى انانياً **في** كل امرىء» .
(الارادة الانانية) « **وهي** تخاف الاناني » . (ص : ٢٦٥) . « ان الدولة . . . تعارض المبارزة . . . بل ان اي **شجار** يعاقب » (حتى اذا لم تستدع الشرطـة) (ص : ٢٤٥) .

الملاحظة الرابعـة .

« بالنسـبة اليها ، بالنسبة الى الدولة ، من الاساسي بصورة **مطلقـة الا** يكون لاي امرىء **ارادته الخاصة** ؛ اذا كان لاي امرىء مثل هذه الارادة، فلا بد للدولة **ان تطرده** » (تحبسـه ، تنفيه) ؛ « **اذا كان الجميع** يملكون ارادة خاصة » (« من هو هذا الشخص **الذي** تسميه « الجميع » ؟) « **فانهم** سوف **يلغون الدولة** اذن » . (ص : ٢٥٧) .

ويمكن التعبير عن ذلك بصورة بلاغية ايضاً :

« ما هو نفع قوانينكم اذا لم يكن احد يطيعها ؛ وما هي فائدة اوامرك اذا لم يكن هناك امرؤ يقبل بها ؟ » (ص : ٢٥٦) .★

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة] الملاحظة الخامسـة . « يجرب الناس ان يميزوا بين **القانون والامر الاعتباطي** ، أو **الايعاز** . . . ومهما يكن من امر ، فان كل قانون ينظم الافعال البشرية . . . هو **اعلان ارادة** ، وبالتالي امر (ايعاز)» (ص: ٢٥٦) . . . «يستطيع امرؤ ما ، طبعاً ، ان يعلن ان هذا الشيء يناسبه ، ونتيجة ذلك يحظر بفعل قانون ان يفرض العكس عليه ، معلناً انه سوف يعامل كعدو كل من ينتهك هذا القانون . . . اني مجبر على التكيف مع حقيقة انه يعاملني كعدو ، لكن لن اسمح له قط بان يعاملني

الملاحظة الخامسة .

النقيضة البسيطة : « ارادة الدولة — ارادتي » تتلقى تعليلا ظاهريا في الفقرة التالية : « حتى اذا توهم المرء حالة يعبر فيها كل فرد في الامة عن نفس الارادة ، وبذلك فان **ارادة عامة** » (!) « كاملة ترى النور ، فان الامور ستظل بعد على حالها . أفلن اكون اليوم وفيما بعد مرتبطا بارادتي بالامس ؟ ... ان فعل ارادة محدداً ، يعني صنيعتي ، سيصبح سيدي، لكني انا ... الخالق ، سوف اعوق في مسيرتي وفي انحلالي ... لاني كنت املك الارادة بالأمس ، فاني احرم اليوم من الارادة ؛ لقد كنت حراً في الارادة بالأمس ، وأنا اليوم ملزم » (ص : ٢٥٨) .

ان المبدأ القديم الذي نادى به مرات عديدة الثوريون والرجعيون على حد سواء ، الا وهو ان الافراد في الديمقراطية لا يمارسون سيادتهم الا بصورة عابرة ومن ثم يتخلون عن السلطة في الحال — هذا المبدأ يسعى القديس سانشو الى استملاكه هنا بطريقة « خرقاء » بان يطبق عليه نظريته الظواهرية عن الخالق والخليقة. والحال ان نظرية الخالق والخليقة تنتزع من هذا المبدأ كل معنى . ووفقاً لهذه النظرية الخاصة به : فليس القديس سانشو بدون ارادة اليوم اذا هو غير ارادته بالأمس ، واذا عمد اليوم ، اذ هو يملك ارادة معينة بصورة مختلفة،لان يفرض على هذه الارادة الراهنة ، الاكثر استنارة ، ثقل والزام للحماقات التي مجدها البارحة فجعل منها قانوناً لأنها كانت اذن تعبيراً عن ارادته . وعلى العكس من ذلك ، وفقاً لنظريته ، فان ارادته اليوم **يجب** ان تكون انكاراً لارادته بالأمس ، لأنه ملزم بوصفه خالقاً بأن يلغي ارادته بالأمس . انه ليس خالقاً الا بقدر ما هو « **بلا ارادة** » ، اما بوصفه كائناً قادراً على الارادة فعلياً فانه الخليقة على الدوام . (انظر **علم الظواهر**) . ومهما يكن من امر ، فانه لا يترتب مطلقاً في هذه الحال انه « بلا ارادة » اليوم « لأنه

فكانني صنيعته وأن يفرض حجته أو ربما جهالته قاعدة أتقيد بها » (ص : ٢٥٦) . وهكذا لا يرفع القديس سانشو اية اعتراضات ضد القانون بشرط ان يعامل هذا القانون كعدو كل من ينتهكه . ان عداوته حيال القانون لا تستهدف الا الشكل وحده وليس المضمون . ان اي قانون قمعي يهدده بالموت والعذاب مقبول عنده اذا كان في مقدوره ان يرى فيه اعلاناً للحرب . ان القديس سانشو يرضى بشرف اعتباره عدواً لا صنيعة،وفي الحقيقة انه في أفضل الاحوال عدو « الانسان » ، لكن صنيعة الاوضاع القائمةفيبرلين.

امتلك الارادة ، بالأمس » ، بل بالاحرى انه ينطوي على **ارادة سيئة** حيال ارادته بالأمس ، سواء اتخذت هذه الارادة الاخيرة شكل القانون ام لا . وفي كلتا الحالين يستطيع ان يلغيها كما اعتاد ان يفعل على العموم ، يعني **بوصفها ارادته** . وبذلك يكون قد اعطى الانانية المتفقة مع نفسها حقها الكامل . وعلى اي حال ، فان الامر سيان هنا ما اذا كانت ارادته بالأمس قد اتخذت او لم تتخذ ، خارج راسه ، شكلا للوجود بوصفها قانوناً ، على الاخص اذا تذكرنا ان « الكلمة التي افلتت منه » قد تصرفت حياله من قبل بما لا يقلّ عن التمرد . وفي الصيغة الواردة الذكر اعلاه ، يرغب القديس سانشو فضلا عن ذلك في الحفاظ ليس على نزوته ، على ارادته الخاصة حقاً ، بل على ارادته **الحرة، حرية ارادته، حريته** التي هي اهانة خطيرة بحق القانون الاخلاقي للاناني المتفق مع نفسه . واذ يرتكب القديس سانشو هذه الاهانة ، فانه يمضي بعيداً جداً بحيث يجعل من الحرية الباطنية التي ما اشدّ ما أدينت اعلاه، حرية الانطواء على الارادة السيئة ، الفردية الحقيقية .

ويهتف سانشو :

« كيف يمكن تغيير هذا ؟ بطريقة واحدة فقط ، بعدم الاعتراف بأي واجب ، اي عدم الارتباط وعدم السماح لنفسي بالارتباط . — ومهما يكن من أمر ، فسوف يربطونني ! **لا يستطيع أحد ان يقيد ارادتي ، وسوف تظل ارادتي السيئة حرة أبداً** . » (ص : ٢٥٨) .

« الطبول والابواق تحيي ! »

« سناه الربيعي ! » (١٦٦) .

وينسى القديس سانشو هنا « أن يقوم بهذا التفكير البسيط » ، الا وهو أن « ارادته هي حقاً » مقيدةٌ بقدر ما هي ، بصورة منافية لارادته ، « ارادة سيئة » .

ان الصيغة الواردة اعلاه عن الالزام المطبق على الارادة الفردية من قبل الارادة العامة المعبر عنها في شكل القانون تكمل ، على اي حال ، الطريقة المثالية في النظر الى الدولة ، التي تنص على أن المسألة مسألة ارادة فقط ، والتي قادت الكتاب الفرنسيين والالمان الى التفلسف الاكثر حذقاً . ★

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة :] ماذا كانت الارادة الشخصية لفرد ما ستشعر او لا تشعر غدا بانها مضطهدة من قبل القانون الذي اسهم هو نفسه بالامس في سنه ، فهذا يتوقف على تدخل ظروف جديدة : ان مصالحه يمكن ان تكون قد تغيرت حتى درجة كبيرة بحيث لم يعد قانون الامس يقابلها مطلقا . اذا كانت الظروف الجديدة تؤثر في مصالح الطبقة الحاكمة ككل ، فان الطبقة سوف تغير

وعلى اي حال ، فاذا كان المقصود مجرد « رغبة » وليس « قـدرة » ، وفي اسوأ الاحوال مجرد « ارادة الرفض » ، فاننا لا نرى السبب في ان القديس سانشو يريد ان يلغي كليـاً هـذا الموضوع الذي لا ينصب « للارادة » و « الرفض » الذي هو قانون الدولة .

« القانون عامة ، الخ . — تلك هـي المرحلة التي يلغناها اليـوم » . (ص : ٢٥٦) .

اهنالك شيء لا يصدقه جاك المغفل ؟

. . . .

ان المعادلات التي درسناها حتى الآن كانت تستهـدف الهدم الخـالص للدولة والقانون . ولم يكن للاناني الحقيقي بدّ من ان يتخذ موقفاً خالصـاً من كليهمـا . لقد أسفنا لانه لم يتملكهما ، ومن جهة اخرى فرحنا بمشاهدة القديس سانشو يحقق مأثرة تدمير الدولة بمجرد تغيير للارادة — وهو تغيير يتوقف بدوره : طبعاً ، على مجرد الارادة . ومهما يكن من امر ، فان التملك غير مفتقد هنا ايضا ، بالرغم مـن انه يتبع مجراه في الظل تماما ، ولا يمكنه ان يحقق نتائـج الا في وقت لاحق ، « من حين الى حين » . ان النقيضتين السابقتين :

ارادة الدولة ، الارادة الغريبة — ارادتي ، الارادة الخاصة .

الارادة السائدة للدولة — ارادتي الخاصة .

يمكن تلخيصها كذلك كما يلي :

سيادة الارادة الغريبة — سيادة الارادة الخاصة .

وفي هذه النقيضة الجديدة ، التي كانت تشكل على اي حال ، طوال الوقت ، الاساس الخفي لتهديمه الدولة بالارادة الخاصة ، يتملك شترنر الوهم السياسي بشأن

القانون ؟ واذا اثرت في افراد قلائل فقط ، فان الغالبية بالطبع سوف تغض النظر عن ارادتهم السيئة .

ان سانشو يستطيع الان ، مسلما بحرية الرفض هذه ، ان يقيم من جديد القيد المفروض على ارادة الشخص الواحد من قبل ارادة الاخرين ، وهو بالضبط ما يشكل اساس تصور الدولة المثالي المذكور اعلاه .

« ان كل شيء سينقلب راسا على عقب اذا كان في وسع كل امرىء ان يفعل ما يحلو له .. لكن مـن يقول ان كل امرىء يستطيع ان يفعل اي شيء ؟ » (ان « ما يحلو له » محذوف هنا بكل حذر) .

« فليصبح كل واحد منكم انا كلية القدرة ! » ، هذا ما اعلنه الاناني المتفق مع نفسـه .

ويستطرد : « لماذا انت موجود هناك ، وما حاجتك الى تحمل جميع الاشياء ؟ دافع عن نفسك ، وعندئذ لن يؤذيك أحد » (ص : ٢٥٩) وكي يمحو آخر مظهر للخلاف يترك « بضعة ملايين » يقفون كحماية » خلف الواحد « انت » ، بحيث ان المناقشة بأسرها يمكن ان تخدم جيدا كبداية « خرقاء » لنظرية عـن الدولة من وحي روسـو .

حكم الهوى المتقلب ، المشيئة الايديولوجية . ولقـد كان في وسعه ايضاً ان يعبر عن ذلك كما يلـي :

اعتباطيـة القانون ــ قانون الاعتباطية .

وعلى أي حال ، فان القديس سانشو لا يبلغ مثل هذه البساطة في التعبير .

وفي النقيضة الثالثة حصلنا من قبل على « قانون يحمله في نفسـه » ، لكنـه يمتلك القانون بصورة أكثر مباشرة أيضاً في النقيضة التالية :

القانون ، اعلان ارادة الدولة .		القانون : اعلاني ارادتي ، اعلاني للارادة

« يستطيع امرؤ ما ، طبعاً ، أن يعلن أن هذا الشيء يناسبه ، وبنتيجة ذلك يحظر بفعل **قانون** أن يفرض العكس عليه » ، الخ . (ص : ٢٥٦) .

وان هذا الحظر يترافق بالضرورة بالتهديدات . وان النقيضة الاخيرة هامـة من أجل القسم الخاص بالجريمة .

فصول . اخبرنا في الصفحة ٢٥٦ انه ليس ثمة فارق بين « القانون » و « الامر الاعتباطي ، الايعاز » ، لان كليهما ــ « اعلان ارادة » ، وبنتيجة ذلك « أمـر » . وتحت قناع التحدث عن « **الدولة** » ، في الصفحات ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٦٠ و ٢٦٣ ، يتحدث شترنر عن الدولة **البروسية** ويعالج مسائل ذات اهمية عظمى بالنسبة الى Vassische Zeitung ، مثل الدولة الدستورية ، وامكانيـة استدعـاء الموظفين ، والفطرسة البيروقراطية ، وموضوعات سخيفة مماثلة. وانالشيء الهام الوحيد هنا هو اكتشاف ان البرلمانات الفرنسية القديمة اصرت على حقها في تسجيل المراسيم الملكية **لانها** ارادت ان « تقضي وفقاً لحقها الخاص » . ان تـسجيل القوانين من قبل البرلمانات الفرنسية شاهد الوجود ابان صعود البورجوازية وبالتالي الضرورة التـي وجد الملوك انفسـهم فيها ، وقد اصبحوا في الوقت ذاته ملوكاً مطلقي السلطة ، كي يتذرعوا حيال النبالة الاقطاعية والدول الأجنبية على حـد سواء بوجود ارادة غريبة تتوقف ارادتهم الخاصة عليها فيما يزعمون ، مع اعطاء البورجوازيين نوعاً من الضمان في الوقت ذاته . ويستطيع القديس ماكس ان يعلم المزيد عن ذلك من تاريخ محبوبه فرانسوا الاول ؛ وفيما عدا ذلك فان في مقدوره ، قبل ان يتحدث عـن هذه المسألة مرة أخرى ، ان يستشير المجلدات الاربعة عشر لكتاب Des Etats géneraux et autres

البرلمانـات assemblées nationales ، بباريس ١٧٨٨ ، بشـأن مـا ارادتـه الفرنسية وما لم ترده وما كانت تمثله . وعلى العموم ، فانه من المناسب ان نحشر هنا فصلا قصيرا عن **مطالعات** قديسنا التواق جداً الـى الفتوحات . ففيمـا عدا المؤلفات النظرية مثل كتابات فيورباخ و ب . بوير ، وكذلك التقليد الهيغلي الـذي يشكل مصدره الرئيسي ، فيما عدا هذه المصادر النظرية المقتصرة على الحد الادنى، يستخدم صاحبنا سانشو ويستشهد بالمصادر التاريخية التالية : بخصوص الثورة الفرنسـية كتاب روتنبرغ Politische Reder [**مقالات سياسية**] . وكتاب بوير Denkwûrdigkciten [**مذكرات**] ؛ وبخصوص الشيوعية ــ برودون ، وكتاب أ. بيكر Einundzwenzig Bogen. Volks Philosophie [**فلسفة الشعب**] وتقرير بلونتشلي ؛ وبخصوص الليبرالية ــ Vossische Zeitung و Vaterlandsblätter [**الصحـافة الوطنية**] السكسونية ، وبروتوكولات مجلس بادن ؛ و Einunpzwangig Bogen. [**الاوراق الاحدى والعشرون**] مـرة اخرى وكتـاب بوير الذائـع الصيت(١٦٧) ، وبالاضافة الى ذلك ، هنا وهناك ، كمراجع تاريخية ، يستشهد كذلـك بالتوراة ، وكتـاب سـكلوزر Islahundert [**القرن الثـامن عشر**](١٦٨) ، وكتـاب لويس بلان histoire de dix ans [**تاريخ عشر سنوات**] ، وكتاب هنريخ Politische Verlesungen [**المحاضرات السياسية**]، وكتاب بيتينا Dies Buch Gehort Den Konig [**هـذا الكتـاب يخـص الملـك**] ، وكتاب هس Triarchie (١٦٩) ، **والحوليـات الالمانيـة الفرنسيـة** ، و Anekdeta [**حكايات**] نوريـخ ، وموريتز كاريـيـز بخصوص كاتدرائية كولونيـا ، وجلسة مجلس باريس للاعيـان بتاريخ ٢٥ نيسـان ١٨٤٤(١٧٠) ، وكـارل نـويـرك(١٧١) Emilia Saletti (١٧٢) ، والتـوراة ؛ وباختصار قاعة مطالعة براين بأكملها بالاضافة الى صاحبها ، ويليبالد الكيـس كابانيس . وبعد هذه المسطرة عن دراسات سانشو العمقة ، يستطيع المرء ان يفهم بكل سهولة لماذا يجد بعد ، في هذه الارض الدنيا ، اشياء غريبة ، يعني مقدسة ، بصورة لا حصر لهـا .

٣ ــ الجريمـة

اللاحظة الاولى :

« اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فانه يملك اذن بصورة

مساوية ان تقبل بأن يعتبرك على باطل . واذا حصلت منه على الاستحسان والمكافأة ، فتوقع اذن الاتهام والعقاب منه . ان الحق يترافق **بالباطل** ، والشرعية **بالجريمة** . من — انت ؟ انت — **مجرم** ! » (ص : ٢٦٢) .

أن القانون المدني يترافق بقانون العقوبات ، وقانون العقوبات بقانون التجارة . من انت ؟ **انت تاجر** !

ولقد كان في وسع القديس سانشو ان يوفر علينا هذه المفاجأة وهذه الصدمة . وليس لهذه الصيغة: «اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق، فان عليك اذن بصورة مساوية ان تقبل بأن يعتبرك على باطل » ؛ أي معنى عنده اذا كان المقصود منها اضافة تعريف جديد ؛ ذلك ان احدى معادلاته السابقة تقرر من قبل : اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فانك تسمح اذن بأن تدان من قبل حق غريب ، يعني ما ليس هو بحقك ، وبالتالي أن تعتبر على **باطل** .

٦ — التطويب البسيط للجريمة والعقاب

أ — الجريمة

فيما يتعلق بالجريمة ، نعرف من قبل انها الاسم المعطى لقولة عامة من الاناني المتفق مع نفسه ، انكار المقدس ، **الخطيئة** . وفي النقائض والمعادلات المعطاة سابقاً بشأن امثلة على المقدس (الدولة ، الحق ، القانون) ، كان في الامكان اطلاق اسم الجريمة على العلاقة السلبية للانا بهذه المقدسات ، او بصلة الوصل ؛ بالضبط كما في المنطق الهيغلي — الذي هو أيضا مثال على المقدس ، يستطيع القديس سانشو ان يقول أيضا : انا لست المنطق الهيغلي ، انا خاطىء ضد المنطق الهيغلي . وما دام يتحدث عن الحق ، والدولة ، الخ ، فقد كان من واجبه هذه المرة ان يستطرد : مثال آخر على الخطيئة او الجريمة هو ما يسمى الجرائم **الحقوقية** أو **السياسية** . وبدلا من ذلك ، فانه يخبرنا من جديد بصورة مفصلة بأن هذه الجرائم تشكل

الخطيئة ضد المقدس ،

الخطيئة ضد الفكرة الثابتة ،

الخطيئة ضد الشبــح ،

الخطيئة ضد الانســان ،

« ليس للمجرم وجود الا ضد شيء ما مقدس » . (ص : ٢٦٦) .

« ليس ثمة مبرر لوجود قانون العقوبات الا بفضل المقدس » . (ص:٣١٨).

« تنشأ الجرائم من الفكرة الثابتة » . (ص : ٢٦٩) .

« يرى المرء هنا ان « الانســان » مرة أخرى هو الذي يخلق كذلك مفهوم الجريمة ، والخطيئة ، وبذلك الحق ايضا » . (كان العكس من قبل) .

« ان انسانا لا اعرف الانسان فيه هو خاطىء » . (ص : ٢٦٨) .

الملاحظة الاولى :

« ايمكنني ان افترض ان امرءاً ما يرتكب جريمــة ضدي » (ان هــذا يستهدف معارضة موقف الشعب الفرنسي والتأكيد على ان تلــك كانت الحال بالنسبة الى الثورة) ، « دون الافتراض ايضا بأن عليه ان يتصرف كما اعتبر انه حق ؟ وان افعالا من هذا النوع اسميها الحق ، والخير ، الخ ، واسمي جريمة تلك الافعال التي تنحرف عن ذلك . وبالتالي فاني افكــر بأن علــى الاخرين ان ينشدوا نفس الهدف الــذي انشده . . . بوصفهم كائنات يجب ان تطيع نوعا من القانون « العقلاني » . (الدعوة! المصير ! الواجب ! المقدس . . .) « اني افرد ما معنى الانسان وما معنى السلوك الانساني حقاً ، واطلب مــن كل واحد ان يصبح هــذا القانون بالنسبة اليه القاعدة والمثل الاعلى ، والا فانه يبرهن علــى انــه خاطىء ومجرم . . . » (ص : [٢٦٧] ، ٢٦٨) .

وفي الوقت ذاته يذرف دمعة ثقيلة وباعثة علــى القلق عنــد قبر اولئك « الناس الاوحدين » الذين ذبحوا باسم المقدس في عصر الارهاب على يد الشعب السيد . وفيما عدا ذلك ، يبين بواسطة مثال جديد كيف يمكن من وجهة النظر هذه للمقدس ان تحدد لائحة الجرائم الفعلية بصورة اعتباطية .

« اذا اتخذ هذا الشبح ، الانســان ، كما في الثورة ، على انه نموذج

« المواطن الصالح » ، فان جميع « الجرائم والجنح السياسية » المعهودة سوف تتسبب عن هذا المفهوم عن الانسان » . (كـان يجب عليه ان يقول : هذا المفهوم ، الخ ، يسبب من تلقاء نفسه الجرائم المعهودة .) (ص : ٢٦٨) .

ان السذاجة هي صفة سانشو الرئيسية في الفصل عن الجريمة . وان لدينا على ذلك مثالا لامعا في تحويله لا متسرولي الثورة الى « مواطنين صالحين » برلينيين ، وذلك بفعل اساءة استعمال ترادفية لكلمة مواطن . فعند القديس ماكس ان « المواطنين الصالحين والموظفين المخلصين » عبارتان غير قابلتين للانفصال . وبالتالي فان « روبسبير ، على سبيل المثال،وسان جوست، وهلم جرا » سوف يكونون « الموظفين المخلصين » ، في حين كان دانتون مسؤولا عن عجز مالي وقد بذّر أموال الدولة . لقد بدا القديس سانشو بذلك بداية جيدة من أجل وضع تاريخ للثورة لاستعمال البورجوازي والمزارع البروسيين.

الملاحظة الثانية .

بعدما وصف لنا على هذا الغرار الجريمة السياسية الحقوقية على انها مثال على الجريمة عامة ـ يعني مقولته عن الجريمة ، والخطيئة ، والانكار ، والعداوة ، وانتهاك المقدس واحتقاره ، والسلوك الشائن حيال المقدس ـ يستطيع القديس سانشو ان يعلن الان بكل ثقة :

« في الجريمة ، اكد الاناني نفسه حتى الان وسخر من المقدس » . (ص : ٣١٩) .

ان جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الان تسجل في هذا المقطع في الرصيد الدائن للاناني المتفق مع نفسه ، وان كان لا بد لنا في وقت لاحق من تسجيل عدد قليل منها في رصيده المدين . ان سانشو يعتقد ان جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الان لم يكن لها سبب الا السخرية من « المقدس » وتأكيد الذات ليس ضد الاشياء ، بل ضد المقدس في الاشياء . ولما كانت السرقة التي يرتكبها مسكين بائس يتملك قلما يخص امرءا آخر يمكن ان توضع في مقولة الجريمة ضد القانون ، فان هذا يكفي كي يكون هذا المسكين البائس قد ارتكب السرقة لمجرد اللذة في انتهاك القانون . تماما مثلما تخيل جاك المغفل ، في فقرة سابقة ، ان القوانين لم تعمل واللصوص لم يسجنوا الا اكراما للمقدس .

ب ـ العقـــاب

ما دمنا نعالج الجرائم الحقوقية والسياسية على وجه الدقة ، فاننـا تعلم بهذا الشأن ان مثل هذه الجرائم « بالمعنى العادي » تتضمن **عقابا** عادة ، او كما هو مكتوب فان « الموت ثمن الخطيئة » . وانه لمن المفروغ منه ، بعدما عرفناه من قبل عن الجريمة ، ان العقاب يشكل رد فعل الدفاع الذاتي من جانب المقدس ضد اولئك الذين يدنسونه .

الملاحظة الاولى :

«ليس للعقاب معنى الا حين يكون تكفيرا عن انتهاك شيء ما مقدس». (ص : ٣١٦) . في العقاب « ترتكب جنون الرغبة في ارضاء الحق ، الشبح » (المقدس) . « ان المقدس يجب « هنا » ان يدافع عـن نفسه ضد الانسان » . (ان القديس سانشو هنا « يرتكب جنون » الخلط بين « الانسان » و « الاوحدين » ، « الانوات الخاصة » ، الخ) (ص : ٣١٨) .

الملاحظة الثانية :

« ان قانون العقوبات لا يوجد الا بفضل المقدس ويزول من تلقاء ذاته حين يتخلى عن **العقاب** » . (ص : ٣١٨) .

ان ما يريد القديس سانشو ان يقوله فعليا هو : ان العقاب يزول مـن تلقاء ذاته اذا تخلي عن قانون العقوبات ، اي ان العقاب لا يوجـــد الا بفعل قانـون العقوبات . « لكن اليس » قانون للعقوبات لا يوجـــد الا بفعل العقـــاب « هـراء خالصـا ، واليس » العقاب الذي لا يوجد الا بفعل قانون العقوبات « هراء خالصــا ايضا » ؟ (سانشو ضد هيس ، **ويغان** ، ص : ١٨٦) . ان سانشـــو هنـــا يخطىء فيأخذ قانون العقوبات على انه مبحث في الاخلاق اللاهوتية .

الملاحظة الثالثة :

هذا مثال على كيفية تشوء الجريمة من الفكرة الثابتة :

« ان **قداسة** الزواج **فكرة ثابتة** . وعلى **القداسة** يترتب ان الخيانة الزوجية **جريمة** ، وبالتالي **فان قانونا معينا عن الزواج** » (الامـر الذي يثير ضجرا عظيما لدى « المجلسين الا... (٢) و « امبراطور

جميع الر...(ب) » ، هذا اذا تركنا جانبا « امبراطور اليابان » و « امبراطور الصين » ، وبصورة خاصة « السلطان ») » يفرض على الزنا عقوبة تطول مدتها او تقصر » . (ص : ٢٦٩) .

ان فريديريك ويلهلم الرابع ، الذي يحسب انه قادر على اصدار القوانين المتفقة مع المقدس ، وبالتالي فهو في خصام على الدوام مع العالم كله ، يستطيع ان يعزي نفسه بفكرة انه وجد في صاحبنا سانشو على الاقل رجلا واحدا مشربا بالايمان بالدولة . فليقارن القديس سانشو قانون الزواج البروسي ، الذي لا وجود له الا في رأس مؤلفه ، مع فقرات القانون المدني سارية المفعول في الممارسة، وسوف يكون في مقدوره ان يكتشف الفارق بين قوانين الزواج المقدسة والدنيوية . ففي مجموعة الاوهام البروسية ، يجب ان تفرض قداسة الزواج من قبل الدولة على الرجال والنساء على حد سواء ، وفي الممارسة الفرنسية ، حيث تعتبر الزوجة الملكية الخاصة لزوجها ، الزوجة وحدها هي التي تعاقب على الزنا ، وفي هذه الحال بناء على طلب الزوج وحده ، الذي يمارس اذن حقوقه الخاصة بالملكية .

ب ــ تملك الجريمة والعقاب بواسطة النقيضة

الجريمة بمعنى الانسان	=	انتهاك قانون الانسان ، (انتهاك اعلان ارادة الدولة ، انتهاك سلطة الدولة) (ص : ٢٥٦ وما يليها) .
الجريمة بمعناي	=	انتهاك قانوني (انتهاك اعلان ارادتي ، انتهاك سلطتي) (ص : ٢٥٦ ، وفي مواضع اخرى) .

ان هاتين المعادلتين نقيضتان وتشتقان بكل بساطة من التناقض بين « الانسان » و « الانا » ، وهما مجرد خلاصة لما سبق قوله . المقدس يعاقب « الانا » ــ « انا اعاقب « الانا » .

الجريمة = العداوة لقانون الانسان (المقدس)	=	**العداوة** = جريمة ضد قانوني

(أ) يقصد الالمانيين .

(ب) يقصد الروس .

المجرم = عدو او خصم المقدس (المقدس على انه شخص معنوي)	=	**العدو او الخصم** = مجرم ضد « الأنا » المجهزة بجسد
العقاب = الدفاع الذاتي للمقدس ضد « الأنا »	=	**دفاعي** الذاتي = عقاب الأنا « للأنا »
العقاب = تكفير (ثأر) الانسان حيال « **الأنا** »	=	**التكفير (الثأر)** = عقاب الانا « للأنا »

في النقيضة الاخيرة ، يمكن ان يسمى التكفير ايضا التكفير **الذاتي** طالما انه تكفير انا ، في تعارض مع تكفير **الانسان** .

واذا لم نأخذ في حسابنا سوى الطرف الاول في المعادلات النقيضية الواردة الذكر اعلاه ، فان المرء يحصل اذن على السلسلة التالية من النقائض حيث القضية تتضمن على الدوام **الاسم** المقدس ، والعمومي ، والغريب ، في حين تتضمن النقيضة على الدوام **الاسم** الدنيوي ، والشخصي ، والمناسب .

الجريمة ـ العداوة
المجرم ـ العدو او الخصم
العقاب ـ دفاعي
العقاب ـ تكفير ، ثأر ، تكفير ، ذاتي .

وسوف نقول في الحال كلمات قليلة عن هذه المعادلات والنقائض التي هي بحد ذاتها بالغة البساطة بحيث يستطيع حتى « المولود أبلها » (ص : ٤٣٤) ان يتقن هذه الطريقة « الوحداء » في التفكير خلال خمس دقائق . لكننا سوف نستشهد قبل ذلك ببعض الفقرات ذات الدلالة بالاضافة الى الفقرات الموردة اعلاه .

الملاحظة الاولى .

« بالنسبة الي لا يمكنك قط ان تكون **مجرما** ، بل **خصما** فحسب » (ص: ٢٦٨) ، و « عدوا » بالمعنى ذاته (ص : ٢٥٦) ـ وان الجريمة على اعتبارها عداوة الانسان يستشهد عليها في الصفحة ٢٦٨ بمثال « اعداء الوطن الام » . ـ « **العقاب يجب** » (مصادرة اخلاقية) « ان يستبدل

بالتكفير ، الذي بدوره لا يمكن ان يستهدف وفاء الحق او العدالة ، بل اعطاء التعويض **لنا** » (ص : ٣١٩) .

الملاحظة الثانية .

بينما يهاجم القديس سانشو هالة (طاحونة) السلطة القائمة ، لا يستحصل حتى على معرفة بهذه السلطة ، فكم بالحري ان يهاجمها ؛ انه يقتصر على صياغة المطلب الاخلاقي بوجوب ان تتغير صوريا علاقة « الأنا » بها . (انظر « المنطق ») .

« أنا ملزم بأن اصبر على حقيقة » (ثقة متبجحة) « انه » (اي عدوي ، الذي يقف وراءه بضعة ملايين من الشركاء) « يعاملني بوصفي عدوا له ؛ لكني لن أسمح له قط بأن يعاملني على اني صنيعته او ان يجعل اسبابه او ربما انعدام الاسباب عنده مبدئي الموجه » ، (ص : ٢٥٦ ، حيث لا يترك للسيد سانشو الا حرية محدودة جدا ، الا وهي الاختيار بين التهاون بأن يعامل على انه صنيعته او تحمل الجلدات الثلاثة آلاف والثلاثمائة التي وجهها مرلين الى **ردفيه** (آ) . وان هذه الحرية ليمنحه اياها أي قانون عقوبات ، من دون ان يسأله بصورة مسبقة ،بأية طريقة يبتغي له ان يعلن عن عداوته له) . ــ « لكن حتى اذا **ارهبت** خصمك بفضل قوتك » (اذا كنت بالنسبة اليه « قوة **مرهوبة** ») : « فانك لا تصبح من جراء ذلك سلطة مقدسة ، الا اذا كان **لصا** . انه لا يدين لك **بالاحترام او التبجيل** ، حتى اذا كان لا بدّ له ان يكون على **حذر** حيالك وحيال سلطاتك . » (ص : ٢٥٨) .

ان القديس سانشو هو الذي يظهر هنا على انه « لص » (ب) يماحك بقدر كبير من الجلد بشأن الفارق بين « ارهب » و « كان موضع التجميل » ، « كان على حذر » و « انتبه » ــ وهو فارق يبلغ على الاكثر جزءاً من ستة عشر جزءاً . حين يكون القديس سانشو « على حذر » حيال امرىء ما ، فانه « يستسلم **للتفكير**،ويكون لديه موضوع يفكر فيه ، وهو موضوع يوحي اليه **بالاحترام** ويستشعر حياله الانقباض والخوف » . (ص : ١١٥) .

(آ) posaderas ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) لعبة للاعب بالالفاظ هنا . ففي الاصل الالماني تعني كلمة « schacher » التي يستخدمها شترنر في الفقرة الواردة الذكر « بائسا » أو « لصا » ، هذا في حين ان كلمة « schächer » تعني المساومة والمماحكة .

وفي المعادلات أعلاه ، وصف العقاب ، والثأر ، والتكفير ، الخ ، فكأنها صادرة عن الأنا فقط ؛ وبقدر ما يكون القديس سانشو موضوعا للتكفير يمكن قلب النقيضة ؛ وعندئذ يحول التكفير الذاتي الى ارضاء الغير على حسابي من قبل امرىء آخر او الى أساءة الى تعويضي .

الملاحظة الثالثة .

ان الايديولوجيين الذين امكن ان يتخيلوا ان الحق والقانون والدولة ، الخ ، تنشأ من مفهوم عام ، مثلا في آخر تحليل مفهوم الانسان ، وانها تحققت اكراما لهذا المفهوم ــ ان هؤلاء الايديولوجيين انفسهم يمكن بالطبع ان يتخيلوا كذلك ان الجرائم ضد مفهوم ما ترتكب بدافع الاستهتار وحده ، ان الجرائم عامة ليست شيئا آخر سوى السخرية من المفاهيم ، واذا هي عوقبت فما ذلك الا لمجرد التعويض على المفاهيم المهانة . ولقد قلنا من قبل بهذا الشأن ما كان يجب قوله فيما يتعلق بالحق ، وقبل ذلك ايضا فيما يتعلق بالتراتب ، وهو ما نحيل القارىء عليه . وفي النقائض آنفة الذكر تعارض التعريفات المطوبة ــ جريمة ، عقاب ، ــ باسم تعريف آخر يستخرجه القديس سانشو بطريقته المفضلة من هذه التعريفات الاولى ويستملكه . وان هذا التعريف الجديد الذي لا يمثل هنا ، كما قلنا،الا بوصفه اسما خالصا ، يفترض فيه، بوصفه اسما دنيويا ، انه يتضمن العلاقة الفردية المباشرة ويعبر عن الشروط الفعلية. (انظر « المنطق ») . والحال ان تاريخ الحق يبين ان هذه الشروط الفعلية الفردية في شكلها الاكثر قسوة كانت في العصور الباكرة الاكثر بدائية تشكل الحق بصورة مباشرة . ومع تطور المجتمع البورجوازي ،وبالتالي مع تحول المصالح الخاصة الى مصالح طبقية ، تغيرت علاقات الحق واكتسبت تعبيرا متحضرا . لم تعد تعتبر فردية بعد الآن ، بل عمومية . وفي الوقت ذاته ، وضع تقسيم العمل حماية المصالح المتنازعة للافراد المنفصلين في ايدي اشخاص قلائل ، وبذلك تلاشى النمط الهمجي في تقرير الحق . ان نقد القديس سانشو للحق في النقائض الواردة الذكر اعلاه يقتصر ،بمجمله على المناداة بأن التعبير المتحضر عن علاقات الحق وهذا التقسيم للعمل ثمرة « الفكرة الثابتة » للمقدس ، ومن جهة ثانية الادعاء لنفسه بالتعبير الهمجي عن علاقات الحق والطريقة الهمجية في تسوية النزاعات . فعنده أن المسألة مسألة اسماء ليس غير ؛ اما الشيء بالذات فلا يمسه على الاطلاق ؛ وبالفعل فانه لا يعرف شيئا عن العلاقات الفعلية التي تقوم عليها هذه الاشكال المختلفة للحق ، ولا يتبين من جديد في التعبير الحقوقي عن العلاقات الطبقية الا الاسماء المؤمثلة لهذه العلاقات الهمجية القديمة . وهكذا فأننا نكتشف من جديد الضغينة في اعلان الارادة الشترنرية ، والدفاع الذاتي في العداوة،الخ،ونسخة رديئة عن قانون الاقوى وممارسة أسلوب الحياة

الاقطاعي القديم؛ في الثأر وفي التكفير، الخ Jus Talianis [شريعة القصاص(١٧٣)] ، و Gewere [سيادة] الجرمان القدماء (١٧٤) ؛ و Compensatis [التكفير] (١٧٥) . و Satisfactio [التعويض](١٧٦) ـ وباختصار العناصر الرئيسية المتوفرة في leges barbarorum [قوانين البرابرة] (١٧٧) و consujetudines fesudorum [العادات الاقطاعية] (١٧٨) التي استملكها القديس سانشو ليس من المكتبات بل من أقاصيص معلمه القديم اماديس الغولي وافتتن بها ايما افتتان .
وهكذا فان القديس سانشو ينتهي في آخر تحليل الى وصية اخلاقية عديمة الفعالية بأن على كل امرىء ان يستحصل التعويض بنفسه وينفذ العقاب . انه يؤمن مع دون كيشوت بانه يستطيع بواسطة وصية اخلاقية فحسب ، وبدون مزيد من الضوضاء ، ان يحول القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل الى قوى شخصية.اما مدى ارتباط العلاقات الحقوقية بتطور تلك القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل ، فهذا ما يتبين بكل وضوح من التطور التاريخي للسلطة القضائية وشكاوى السادة الاقطاعيين بشأن تطور الحق.(انظر مثلا مونتيل ، المؤلف المذكور ، القرنان الرابع عشر والخامس عشر). ولقد جعلت سلطة المحاكم تزداد أهمية بالضبط في هذا العصر المتوسط بين حكم الارستقراطية وحكم البورجوازية ، حين تصادمت مصالح الطبقتين ، وحين جعلت التجارة بين الامم الاوروبية تتسع اكثر فأكثر ؛ وبالتالي اتخذت العلاقات الاممية نفسها طابعا بورجوازيا . ولقد بلغت سلطة المحاكم ذروتها تحت حكم البورجوازية ، حين أصبح هذا التقسيم الكامل للعمل امرا لا مفر منه . اما ما يتوهمه في هذا الشأن القضاة ، هؤلاء الخدام لتقسيم العمل ؛ وبالاحرى أساتذة التشريع (آ) ، فتلك مسألة عديمة الاهمية تماما .

ج ـ الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي

رأينا أعلاه ان الجريمة بالمعنى العادي قد وضعت بواسطة تزوير في « حساب الدائن » للاناني بالمعنى فوق العادي . ان هذا التزوير ليصبح بيناً للعيان الآن . وان الاناني فوق العادي يجد الآن انه لا يرتكب الا جرائم فوق عادية يجب أن يؤكد تفوقها على الجرائم العادية . وهكذا فاننا نسجل في حساب الاناني المذكور اعلاه الجرائم العادية التي سجلت من قبل في جانب الحساب الدائن .

ان صراع المجرمين العاديين ضد ملكية الغير يمكن التعبير عنه كذلك كما يلي

(آ) professores juris ، باللاتينية في النص الاصلي .

(بالرغم من ان هذا ينطبق على اي منافس) :

انهم ــ « ينشدون خيرات الغير » (ص : ٢٦٥) :

ينشدون خيرات مقدسة ،

ينشدون المقدس ، الذي بفضله يتحول المجرم العادي الى « مؤمن » . (ص : ٢٦٥) .

لكن هذا اللوم الذي يوجهه الاناني بالمعنى فوق العادي الى المجرم بالمعنى العادي انما هو لوم ظاهري ــ لانه اذا كان ثمة من يطمح الى تطويق العالم بأسره بهالة مقدسة، فانما هو الاناني في الحقيقة . ان ما يأخذه بالفعل على المجرم ليس السعي الى « المقدس » ، بل السعي الى « الخيرات » .

وبعدما يبني القديس سانشو « عالما شخصيا ، سماء » ، وهو في هذه المرة عالم وهمي من الضغائن ومغامرات الفرسان في ملء العالم الحديث ، وبعدما يعطي في الوقت نفسه اثباتا مزودا بالوثائق على تفوقه ، بوصفه مجرما فروسيا، على المجرمين العاديين ، فانه ينظم مرة اخرى حملة صليبية ضد « الابالسة والشياطين والجنيات » ، ضد « الاشباح والاطياف والافكار الثابتة » . ان خادمه الامين ، شيليغا ، يخب خلفه بكل تبجيل . لكن بينما هما ماضيان في طريقهما تقع المغامرة المدهشة لاولئك البائسين الذين كانوا يجرون الى موضع ليست بهم رغبة في الذهاب اليه ، كما هو موصوف في الفصل الثاني والعشرين عند سرفانتس . ذلك انه بينما كان فارسنا الهائم وخادمه دون كيشوت يعدوان‌عدوا وئيدا في سبيلهما ، رفع سانشو عينيه ورأى حوالي اثني عشر رجلا يتقدمون نحوهما راجلين ، وقد صفدت ايديهم وقيدوا الى بعضهم بعضا بسلسلة طويلة ، يرافقهم ضابط واربعة دركيين ينتسبون الى هرماندادا المقدسة(١٧٦) : الى هرماندادا المقدس ، الى المقدس بالذات . وحين اقتربوا جدا سأل القديس سانشو الحرس بكل ادب ان يتلطفوا فيخبروه عن السبب الذي سيق من اجله هؤلاء الناس في الاغلال . « انهم محكومون من قبل صاحب الجلالة ، في الطريق الى سبانلو(١٨٠) ، ولا حاجة بك لمعرفة المزيد » . فصاح القديس سانشو : « كيف ، ثمة بشر مكروهون ؟ ايمكن أن يمارس الملك العنف ضد « الانا الخاصة » لاي انسان ؟ في هذه الحال آخذ على نفسي رسالة وضع حد لهذا العنف . » « ان سلوك الدولة هو العنف الذي تسميه حقاً . اما العنف الذي يرتكبه الفرد فتسميه جريمة » . وبناء على ذلك فقد اخذ القديس سانشو بادىء الامر في وعظ المجرمين ، قائلا انه يجب عليهم الا يحزنوا ، وانه على الرغم من كونهم « غير احرار »، فانهم لا يبرحون « خاصتهم » ، وانه على الرغم من ان « عظامهم » ربما « طقطقت »

تحت جلدات السوط ، وانه ربما حدث ان « انتزعت منهم ساق واحدة » ، لكنه فيما قال سوف تنتصرون على هذا كله ، لانه « ليس امرؤ يستطيع ان يقيد اوادتكم».
« واني لواثق انه ليس في العالم سحر يستطيع ان يوجه او يقسر ارادتكم ، كما يتصور بعض السذج . ذلك ان الارادة عملنا الكيفي الحر ، وليس ثمة عشب سحري أو رقية يستطيعان قسرها ! » « اجل ، ليس من يستطيع أن يقيد ارادتكم ولسوف تظل ارادة الرفض عندكم طليقة ! » .

لكن بما أن هذه الوعظة لم تهدىء المحكومين ، الذين اخذوا يروون كل بدوره كيف ادينوا ظلما ، فقد قال سانشو : « ايها الاخوة الاحباء ، لقد بات واضحاً لي مما رويتم انه على الرغم من انكم عوقبتم على جرائمكم ، فان العقاب الذي سوف تتحملون لا يمنحكم مع ذلك الا تعويضا ضئيلا ؛ وبالتالي انكم تتحملونه بقدر كبير من النفور ودون أي فرح . وانه لمن الممكن حتى درجة كبيرة ان يكون سبب دماركم ضعف النفس أمام الالم الشديد في الحالة الواحدة ، والفقر في الحالة الثانية ، وانعدام الحماية في الحالة الثالثة ، واخيرا تحيز القاضي ، وانكم **لم تعطوا العدالة التي كانت من حقكم** . وان هذا كله ليجبرني على ان ابين لكم لماذا ارسلتني السماء الى العالم . لكن بما ان حكمة الاناني المتفق مع نفسه تنص على عدم اللجوء الى العنف فيما يمكن الحصول عليه بالرضا ، فاني اطلب هنا من السادة الضابط والدركيين اطلاق سراحكم والسماح لكم بأن تذهبوا كل في سبيله . وفيما عدا ذلك ، يا احبائي الدركيين ، فان هؤلاء البائسين لم يسببوا لكم اي ضرر . انه لا ينبغي للاناني المتفق مع نفسه ان يصبح جلاد الاوحدين الآخرين الذين لم يسببوا له اي ضرر . ومن المؤكد ان « مقولةالشيء المسروق تحتل المكانة الاولى » بالنسبة البكم . لماذا انتم على هذه الدرجة من « الحماسة » « ضد الجريمة » ؟ « الحق الحق اقول لكم انكم متحمسون من اجل الاخلاق ، انتم مليئون بفكرة الاخلاق » . « انكم تضطهدون كل ما هو معاد لها » . — « ونظرا لقسمكم كموظفين » ، فانكم « تسوقون هؤلاء المحكومين المساكين الى السجن» — « أنتم المقدس » ! اذن اطلقوا سبيل هؤلاء الناس عن طيبة خاطر . والا فان عليكم ان تواجهوني ، انا الذي « أقلب الامم بنفخة واحدة من الانا الحية » ، الذي « ارتكب الدنس الاشد قذاحة » و « لا أخاف حتى من القمر » .

وهتف الضابط : « في الحقيقة ان تلك وقاحة رائعة ! انه لمن الافضل لك ان تضع هذا الطست على راسك بصورة قويمة وتمضي في سبيلك ! » .

ولكن القديس سانشو ، الذي استشاط غيظا لهذه الفظاظة البروسية ، سدد رمحه واندفع في اتجاه الضابط بكل سرعة « الابدال » ، بحيث ألقى به ارضا في الحال. وتلا ذلك فوضى عامة تحرر المحكومون خلالها من قيودهم ، والقى دركي بسلون

كيشوت ـ شيليغا في قناة لانلدبهر(١٨١) أو حفرة الخرفان ، بينما كان القديس سانشو ينجز أعظم المآثر بطولة في الصراع ضد المقدس . ولم تمض دقائق حتى كان رجال الدرك قد تفرقوا ، وشيليغا قد زحف خارجا من حفرته ، والمقدس قد صفي بصورة مؤقتة .

عندئذ جمع القديس سانشو حوله المحكومين المحررين وخاطبهم كما يلي (ص : ٢٦٥ ، ٢٦٦ من « الكتاب ») .

« ما المجرم **العادي** » (المجرم بالمعنى العادي) « ان لم يكن انسانا ارتكب **الخطيئة المميتة** » (يا له من قاص مميت من أجل سكان المدن والارياف) « التي هي الطموح الى ما يخص الناس بدلا من تشددان ما هو **خاص به** ؟ لقد مدّ يده الى الخيرات **البغيضة** » (تمتمة عامة بين المحكومين ضد هذا الحكم الاخلاقي) « التي تخصّ **الغير** ، لقد فعل ما يفعله **المؤمنون** الذين يطمحون الى ما يخص الله » (المجرم بوصفه نفسا مشرقة) . « ماذا يفعل الكاهن الذي يعظ المجرم ؟ انه يبين له الخطأ الجسيم الذي ارتكبه حين دنس بعمله ما تعتبره الدولة مقدسا ، ملكية الدولة ، التي تتضمن كذلك حياة رعايا هذه الدولة . الم يكن **أحرى** به ان يفهمه انه لطخ سمعته » (ضحك مكبوت بين المحكومين على هذا التملك الاناني للغو الاكليريكي المبتذل) « حين لم يحتقر **ملكية الغير** بل اعتبرها **جديرة بأن تسرق** » (همس بين المحكومين) . « لقد كان في وسعه ان يفعل ذلك لو لم يكن كاهنا » (احد المحكومين : « بالمعنى العادي » !) . وعلى اية حال، فانا « اتحدث مع المجرم كما اتحدث مع **اناني** وسوف **يعتريه الخجل** » (هتافات عالية لا حياء فيها من جانب المجرمين الذين لا يستشعرون مطلقا الدعوة الى الخجل) ، « ليس لانه ارتكب جريمة ضد قوانينكم وخيراتكم ، بل لانه ارتأى أن قوانينكم جديرة بأن يحتال عليها » (ليس المقصود هنا سوى « الاحتيال بالمعنى العادي » ، وعلى اية حال ، ففي موضع آخر : « اني ادور حول صخرة ما دمت عاجزا عن نسفها » وانا « أحتال » مثلا **حتى** على « الرقابة ») « وان خيراتكم جديرة بأن يشتهيها » (هتافات جديدة) . « لسوف يعتريه **الخجل** ... » .

وهتف جينيس دي باساموتني(١٨٢) ، زعيم النصابين ، الذي لم يكن عامة على هذا القدر من الصبر : « الن نفعل اذن شيئا آخر سوى **الاحساس بالخجل** ، والخنوع حين « يعظنا » كاهن بالمعنى فوق العادي ؟ » .

ويستطرد سانشو :

« سوف يعتريه الخجل لانه لم يحتقركم ، انتم وما تملكون ، لانه كان

على درجة ضئيلة من الاتانية » (ان سانشو يطبق هنا مقياسا غريبا على آنانية المجرم ، الامر الذي يفجر زئيرا عاما بين المحكومين ؛ ويفقد سانشو لهجته في شيء من الاضطراب ، مستديرا بحركة بلاغية ضد « المواطنين الصالحين » الغائبين) . « لكنكم لا تستطيعون ان تتحدثوا اليه بانانية ، لانكم لا تضاهون المجرم ، انتم الذين ... لم ترتكبوا اية جرائم » .

ويقاطعه جينيس من جديد : « يا لها من سذاجة ، ايها الرجل الطيب ! ان حراس سجننا يرتكبون مختلف انواع الجرائم ، فهم يختلسون ، ويغشون ، ويغتصبون [...](1) .

[...] لا يكشف من جديد الا عن سذاجته . لقد كان الرجعيون يعرفون سلفا ان البورجوازيين يبطلون بالدستور الدولة الطبيعية ويقيمون **ويصنعون** دولة خاصة بهم ، وان « السلطة الدستورية التي تجسدت في سياق الزمن » (بصورة عفوية) « قد انتقلت الى الارادة البشرية » ، وان « هذه الدولة **المصطنعة** قد كانت مثل شجرة ملونة اصطناعية» الخ. (انظر فييفيه Correspondance politique et administrative [مراسلات سياسية وادارية]، باريس، ١٨١٥؛ Appel à la France contre la division des opinions [نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء](١٨٣)، وساران الكبير Le Drapeau blanc [الراية البيضاء] ، ومجلة Gazette de France في عصر عودة الملكية ، والمؤلفات السابقة لبونالد ، وميستر ،(١٨٤) الخ . وان البورجوازيين الليبراليين يأخذون بدورهم على الجمهوريين القدامى ــ ومن الواضح انهم لا يعرفون عنهم اكثر مما يعرف القديس ماكس عن الدولة البورجوازية ــ ان وطنيتهم ليست شيئا آخر سوى **هوى مفتعل نحو كائن مجرد ، نحو فكرة عامة**»(ب) (بنجامين كونستان De l'esprit des conquêtes [في روح **الفتوحات**] ، باريس ، ١٨١٤ ، ص : ٤٧) ، في حين ان الرجعيين يتهمون البورجوازيين على اساس ان ايديولوجيتهم السياسية ليست سوى « **خديعة تضلل** بها الطبقة **الميسورة تلك الطبقات غير الميسورة** » (ج) (**مجلة فرنسا** ، ١٨١٣ ، شباط) . وفي الصفحة ٢٩٥ يعلن القديس سانشو ان الدولة « مؤسسة تستهدف

---

(1) ان اثنتي عشرة صفحة من المخطوطة ناقصة هنا .

(ب) une passion factice envers un être abstrait, une idée générale ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) une mystification que le classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas ، بالفرنسية في النص الاصلي .

تنصير الشعب » . وكل ما يستطيع قوله عن أساس الدولة هو ان «تماسكها»ينشأ عن « اسمنت » « احترام القانون » ، او ان « تماسك » المقدس ينشأ عن احترام المقدس (المقدس كصلة) . (ص : ٣١٤) .

الملاحظة الرابعـة .

« اذا كانت الدولة مقدسة ، فيجب ان تكون هناك رقابة » . (ص : ٣١٦)

« أن الحكومة الفرنسية لا تنكر حرية الصحافة بوصفها حقا للانسان ، لكنها تطالب بضمانة من الفرد على انه**كائن بشري حقاً** » . (**يا لـه من مغفل**[٢] . ان جاك المغفل « مدعو » لدراسـة قوانين أيلول (١٨٥)) . (ص : ٣٨٠)

الملاحظة الخامسة .

نصادف هنا أعمق الاستنتاجات عن الاشكال المتنوعة للدولة ، التي يجعلها جاك المغفل مفاهيم مستقلة والتي لا يرى فيها الا محاولات مختلفة من اجل تحقيق الدولة الحقيقيـة .

« ليست الجمهورية على وجه الدقة **شيئاً آخر سوى** الملكية المطلقة ، ذلك انه لا فارق بين ان يدعى العاهل ملكا أو شعبا ، طالما أن كلاهمـا جلالتان » (المقدس) . « ان النزعة الدستورية تمضي خطوة أبعد من الجمهورية ، ذلك انها الدولة في طريق **الانحلال** » . ويفسر هذا الانحلال كما يلي : « في الدولة الدستورية ... تريد الحكومة أن تكون مطلقة ، ويريد الشعب أن يكون مطلقا . ان هذين المطلقين » (أي القدسين) « سوف يدمران بعضهما بعضا » (ص : ٣٠٢) « أنا لست الدولة ، أنا العدم الخلاق الدولة » ؛ « وبذلك فان جميع القضايا » (عن الدستور ، الخ ،) « تغوص في عدمها الحقيقي » . (ص : ٣٦٠) .

ولقد كان في وسعه ان يضيف ايضا ان جميع القضايا المذكورة أعلاه عن اشكال الدولة ليست سوى اسهاب لهذا « العدم » الذي خليقته الوحيدة هي الصيغـة المعطاة آنفا : انا لست الدولة . ان القديس سانشو ، مثله مثل معلم مدرسة ألماني بالضبط ، يتحدث هنا عن « الجمهورية » التي هي ، بكل تأكيد ، أقدم جدا مـن الملكية الدستورية ، مثلا الجمهوريات الاغريقية .

أما ان النزاعات الطبقية في دولة ديمقراطية تمثيلية مثل أميركا الشمالية قد بلغت منذ الآن شكلا تتجه اليه حاليا ، بالقوة ، الملكيات الدستورية ـ فمن المؤكد انه لا يعرف

---

(٢) quel bonhomme ، بالفرنسية في النص الاصلي .

شيئا عن هذا . ان ثرثرته عن الملكية الدستورية تثبت انه منذ ١٨٤٢ حسب التقويم البرليني لم يتعلم شيئا ولم ينس شيئا .

الملاحظة السادسة .

« انما تدين الدولة بوجودها للازدراء الذي اقابل به ذاتي » ، و « مع زوال هذا الازدراء سوف تضمحل كليا » . (يعني ان الامر يتوقف على سانشو وحده بشأن السرعة التي سوف « تضمحل » بها جميع الدول الموجودة على ظهر الارض. تكرار للملاحظة الثالثة في معادلة مقلوبة، انظر «المنطق»): « انها لا توجد الا حين تكون **فوقي** ، الا على انها **قوة** [macht] **والقوي** [machtig] **أي** » : وبما انها من او مرموقة تبرهن بالضبط على العكس من المنوي البرهان عليه) « هل يمكن تصور دولة سكانها **بمجموعهم كله** » (قفزة من « انا » الى « نحن ») « **يمكن الا يقيموا وزنا لها** [nichts aus ihm Machen] (ص : ٢٧٧) .

ولا حاجة الى الوقوف عند «ترادف الكلمات» «macht» [قوة] و «machtige» [قوي] و « Machen » [هنا : يقيمون وزنا] .

فمن حقيقة ان ثمة اناسا في كل دولة يقيمون لها وزنا ، يعني انهم في الدولة وبفضلها يصنعون من **انفسهم** شيئا ذا وزن ، يستنتج سانشو ان الدولة سلطة تسيطر على هؤلاء الناس . ومرة اخرى ليس المقصود هنا سوى انتزاع الفكرة الثابتة عن الدولة من ذهن المرء . ويستمر جاك المغفل يتوهم ان الدولة فكرة خالصة ويؤمن بالقوة المستقلة لهذه الفكرة عن الدولة . انه « هو في الحقيقة المخلص للدولة ، المفتون بالدولة ، السياسي » (ص : ٣٠٩) . لقد كان هيغل يؤمثل تصور الدولة الذي ينادي به الايديولوجيون السياسيون الذين كانوا لا يبرحون ينطلقون من الافراد الخاصين ، وان يكن من **ارادة** هؤلاء الافراد فقط؛ فهيغل يحول الارادة المشتركة لهؤلاء الافراد الى الارادة المطلقة ، وجاك المغفل ياخذ **بكل خلوص نية**(١) هذه الامثلة للايديولوجية على انها النظرة الصحيحة الى الدولة ، وانطلاقا من هذا الاعتقاد ينتقدها بأن يفضح المطلق على اعتباره المطلق .

---

(١) bona fide ، باللاتينية في النص الاصلي .

٥ ــ المجتمع بوصفه المجتمع المدني

سوف نتفق زمنا اطول نوعا ما على هذا الفصل ، لانه ليس من قبيل المصادفة المحضة انه الفصل الاشد تشوشا بين جميع الفصول المشوشة في « الكتاب » ، ولانه في الوقت ذاته يثبت بطريقة لامعة جدا مبلغ عجز قديسنا عن التوصل الى معرفة الاشياء في هيئتها الدنيوية . فبدلا من ان يجعلها دنيوية يقدسها اذ لا « يفيد »القارىء الا من تصوره المقدس فحسب . وقبل ان نصل الى المجتمع المدني خاصة سوف نستمع الى بعض الايضاحات الجديدة عن الملكية عامة وعن علاقتها بالدولة . وان هذه الايضاحات لتظهر اجدء لانها تعطي القديس سانشو الفرصة كي يطرح من جديد معادلاته المفضلة عن الحق والدولة ، وبذلك يعطي « عرضه » « انكسارات » و «تحولات متعددة » . ومن الطبيعي اننا لا نحتاج سوى للاستشهاد بالاطراف الاخيرة لهذه المعادلات المعروفة جيدا ما دام القارىء لم ينس بعد من دون ريب تسلسلها في الفصل عن « قوتي » .

الملكيــة الخاصة او

الملكية البورجوازية = ليس ملكيتي

= الملكية المقدســة

= ملكية الغير

= الملكية المحترمة او احترام ملكية الغير

= ملكية الانسان . (ص : ٣٢٧ ، ٣٦٩) .

ويحصل المرء في الحال من هذه المعادلات على النقائض التالية :

الملكيــة بالمعنــى البورجوازي	ــ	الملكيــة بالمعنــى الاناني (ص : ٣٢٧) .
« ملكية الانسان »	ــ	« ملكيتي »
(« الخيرات الانســانية »	ــ	خيراتي) . ص : ٣٢٤ .

معادلات :

الانســـان = الحـــق

= سلطـة الدولة

الملكية الخاصة او الملكية البورجوازية — (الملكية الشرعية (ص : ٣٢٤) .

= ملكيتي بفعل الحق (ص : ٣٣٢) .
= الملكية المضمونة ،
= ملكية الغير ،
= ملكية تخص الغير ،
= ملكية تخص الحق ،
= الملكية بالحق (ص : ٣٦٧ ، ٣٣٢) .
= مفهوم عن الحق ،
= شيء ما مثالي ،
= عمومي ،
= وهم ،
= فكر خالص ،
= فكرة ثابتة ،
= شبح ،
= ملكية الشبح (ص : ٣٦٨ ، ٣٢٤ ، ٣٣٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩) .

الملكية الخاصة = ملكية الحق .

الحق = سلطة الدولة .

الملكية الخاصة = الملكية في سلطة الدولة .
= ملكية الدولة ، او ايضا

الملكية = ملكية الدولة .

ملكية الدولة = غير ملكيتي .

الدولة = المالك الوحيد . (ص : ٣٣٩ ، ٣٢٤) .

ونأتي الان الى التناقض :

الملكية الخاصة — الملكية الانانية

ملكية بموجب الحق (حق الدولة ، حق الانســـان)	—	ملكية بموجب كامل سلطاتي (ص : ٣٣٩) .
ملكيتي بفعل الحق	—	ملكيتي بفعل سلطتي او قوتي (ص : ٣٣٢) .
ملكية معطاة من الغير	—	ملكية مأخوذة من قبلي (ص:٣٣٩) .
ملكية شرعية للغير	—	الملكية الشرعية للغير هي ما اعتبره صالحا . (ص : ٣٣٩) ؛

التي يمكن ان تتكرر في مئة صيغة أخرى ، مثلا اذا استبدلنا السلطة بالسلطات الكاملة او استخدمنا غير ذلك من الصيغ المعطاة من قبل .

الملكية الخاصة = عدم المشاركة في ملكية الآخرين جميعـا .	—	ملكيتي = ملكيـة الآخرين جميعا .

او ايضـا :

ملكية بعض الاشيـاء	=	ملكية جميع الاشياء (ص : ٣٤٢) .

وان الاغتراب الذي يمثل بوصفه علاقة او صلة في المعادلات اعلاه يمكن ان يعبر عنه كذلك في النقائض التالية :

الملكيـة الخاصة	—	**الملكية الانانية**
« السلوك حيال الملكية كما حيال المقدس ، الشبح »؛ « احترامها » ، «الانطواء على احترام الملكية» (ص : ٣٢٤)	—	« التخلي عـن العلاقة المقدسـة حيال الملكية » . عدم النظر اليها بعد الآن على انها غريبـة ، عدم الجوف بعد الآن من الشبح، عدم الانطواء على اي احترام للملكية، تملك ملكيـة انعـدام الاحترام (ص : ٣٦٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢) .

ان انماط التملك المحتواة في المعادلات والنقائض الآنفة الذكر لن تكتمل بصورة نهائية الا حين نأتي الى فصل « الرابطة » ؛ لكن بما أننا لا نبرح في الوقت الحاضر في « **المجتمع المقدس** » ، فاننا لن نعنى هنا الا بالتطويب .

ملاحظة . عرضنا من قبل في الفصل عن «التراتب» كيف يستطيع الايديولوجيون ان ينظروا الى علاقة الملكية على أنها علاقة « **الانسان** » ، التي تتقرر اشكالها المختلفة في العصور المختلفة وفقا لفكرة الافراد عن « **الانسان** » . ويكفينا هنا ان نحيل القارىء الى ذلك التحليل .

العرض الاول . عن تجزئة الملكية العقارية ، وافتداء الالتزامات الاقطاعية ، وابتلاع الملكية العقارية الصغيرة من قبل الملكية العقارية الكبيرة .

هذه الاشياء جميعا مستخلصة من الملكية المقدسة والمعادلة : الملكية البورجوازية = احترام المقدس .

١ . « ان الملكية بالمعنى البورجوازي تعني الملكية **المقدسة** ، بحيث يتعين عليّ ان **احترم** ملكيتك . « احترام الملكية ! » **وبالتالي** فان السياسيين سيودون ان يمتلك كل امرىء قطعة صغيرة من الملكية وقد تسببوا جزئيا ، بفعل هذا الاتجاه ، في تجزئة لا تصدق » . (ص : ٣٢٧ ، ٣٢٨) — .

٢ . « يهتم السياسيون الليبراليون بأن تفتدى جميع الالتزامات الاقطاعية بأقصى قدر ممكن كيما يكون كل امرىء سيدا حرا على ارضه ، حتى اذا كانت هذه الارض لا تحتوي الا على ما يكفي بالضبط من التربة » (الارض تحتوي على **التربة** !) « بحيث يكفي لاخصابها السماد المستمد من شخص واحد . . . لا اهمية لضآلتها ، بشرط ان تكون خاصة بالمرء ، أي **ملكية محترمة** . وبقدر ما يكثر مثل هؤلاء المالكين يكون لدى الدولة مزيد من الاناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . (ص : ٣٢٨) .

٣ . « ان الليبرالية السياسية ، مثلها كمثل اية نزعة دينية ، تعتمد على **الاحترام** ، والانسانية، وفضائل المحبة . ولذا فان آمالها تخيب باستمرار . **ذلك لان الناس في الممارسة لا يحترمون شيئا** ، ونحن نرى كل يوم الملكيات الصغيرة تبتاع من جديد بصورة مكثفة من قبل الملاكين الاكبر ، و « الاناس الاحرار » يتحولون الى شغيلة مياومين . وبالمقابل ، فلو ان « الملاكين الصغار » **فكروا** ان الملكية الكبيرة تخصهم كذلك ، فانهم ما كانوا يبعدون انفسهم عنها باحترام وما كانوا يطردون » (ص : ٣٢٨) .

١ . وهكذا تغفر لنا قيل كل شيء كل حركة التجزئة التي لا يعرف القديس سانشو عنها سوى انها المقدس انطلاقا من فكرة بسيطة « حشرها السياسيون في رؤوسهم » . لان « السياسيين » يطالبون « باحترام الملكية » ، فانهم اذن « سيوتون » التجزئة، التي نفذت فيما عدا ذلك في كل مكان من جراء عدم احترام ملكية الاخرين ! ان « السياسيين » بالفعل قد « تسببوا جزئيا في تجزئة لا تصدق » . وهكذا فان التجزئة توفرت طويلا بفضل نشاط السياسيين في الزراعة في فرنسا حتى قبل الثورة ، كما توفرت في ايامنا الحاضرة في ايرلندا وجزئيا في بلاد الغال ، وانعدم الراسمال وجميع الشروط الاخرى من اجل الزراعة الكبرى . وعلى اي حال ، فان القديس سانشو يستطيع أن يتبين عدد « السياسيين » الذين « سيودون » اليوم ان ينفذوا التجزئة من حقيقة ان جميع البورجوازيين الفرنسيين ساخطون على التجزئة، سواء لانها تضعف المزاحمة بين العمال ام لاعتبارات سياسية ايضا ؛ وفيما عدا ذلك من حقيقة ان جميع الرجعيين (وهو ما يستطيع القديس سانشو أن يتحقق منه ولو من قراءة Erinnerungen [ذكريات] لارندت العجوز) قد اعتبروا ان التجزئة ليست اكثر من تحويل الملكية العقارية الى ملكية حديثة ، صناعية ، مسوقة ، غير مقدسة . ولن نشرح هنا لقديسنا الاسباب الاقتصادية التي تحمل البورجوازيين ، حالما يبلغون السلطة ، على تنفيذ هذا التحويل الذي يمكن ان يتحقق سواء بالغاء الريع العقاري الذي يزيد على الربح أم بتجزئة الاراضي . وكذلك لن نشرح له كيف ان الاشكال التي يتحقق هذا التحويل بها تتوقف على مستوى تطور الصناعة ، والتجارة ، والملاحة ، الخ ، في البلد صاحب العلاقة . ان جميع الصيغ المذكورة اعلاه بشأن التجزئة ليست اكثر من نسخة منمقة عن الحقيقة البسيطة التالية ، الا وهي ان تجزئة كبيرة تقوم في أماكن مختلفة « هنا وهناك » — وقد تم الاعراب عنها في اسلوب الحديث التطويبي لصاحبنا سانشو ، الذي يناسب كل شيء ولا يناسب شيئا . وفيما عدا ذلك ، فان صيغ سانشو المعطاة اعلاه لا تتضمن سوى اوهام البورجوازي الصغير الالماني عن التجزئة التي تظل طبعا بالنسبة اليه شيئا غريبا و « مقدسا » . راجع « الليبرالية السياسية » .

٢ . أن افتداء الالتزامات الاقطاعية ، وهي ظاهرة مؤسية لا تصادف الا في المانيا، حيث الزمت الحكومات بها من جراء الشروط الاكثر تقدما في البلدان المجاورة وبسبب من مصاعبها المالية — هذا الافتداء يرى فيه قديسنا مبادرة مقصودة من « الليبراليين السياسيين » المعنيين بتوليد « الاناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . ان افق سانشو لايتجاوز مرة اخرى الجمعية السياسية البوميرانية ومجلس العموم السكسوني. ان هذا الافتداء للالتزامات الاقطاعية في المانيا لم يؤد قط الى اية نتائج سياسية او اقتصادية ، ولما كان اجراء ناقصا فقد ظل دون اية فعالية على الاطلاق . ولا يعرف

سانشو بالطبع شيئا عن الافتداء الهام تاريخيا للالتزامات الاقطاعية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذي كان مرده الى تطور التجارة والصناعة في اوائله وحاجة الملاكين العقاريين الى المال . — ان نفس الاشخاص الذين كانوا يريدون ، مثل شتاين وفنكيه ، افتداء الالتزامات الاقطاعية في المانيا كيما يصنعوا ، حسب اعتقاد سانشو، مواطنين صالحين واناسا احرارا قد وجدوا في وقت لاحق انه لا بدّ في سبيل الحصول على « المواطنين الصالحين والاناس الاحرار » من اعادة الالتزامات الاقطاعية ، كما يسعى الى ذلك حاليا بالضبط في ويستفاليا . وانه ليترتب على ذلك ان « الاحترام » ، مثل مخافة الله ، مفيد لجميع الاغراض .

٣ — ان « الاستيلاء » على الملكية العقارية الصغيرة من قبل « الملاكين الكبار » يحدث ، وفقا لسانشو ، لان « احترام الملكية » لا وجود له في الممارسة . ان نتيجتين من اكثر نتائج المزاحمة شيوعا — المركزة والاستيلاء — والمزاحمة عامة ، التي لا وجود لها دون المركزة، تتراءى هنا في نظر صاحبنا سانشو بوصفها انتهاكات للملكية البورجوازية التي تتظاهر في مجال المزاحمة . ان الملكية البورجوازية منتهكة سلفا من جراء وجودها بالذات . وفي راي سانشو انه لا يمكن شراء شيء دون الاعتداء على الملكية★ . أما العمق الذي حلل به القديس سانشو مركزة الملكية العقارية، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة انه لا يرى فيها سوى اشد افعال المركزة بينة ، اي الابتياع « بالجملة » . وعلى اي حال ، فانه لا يمكن ان يتبين مما يقوله سانشو الى اي مدى يكف اصحاب الملكية الصغيرة عن ان يكونوا ملاكين بصيرورتهم شغيلة مياومين . صحيح ان سانشو نفسه يوضح في الصفحة التالية (ص : ٣٢٩) ، متحدثا بمهابة عظيمة ضد برودون ، انهم يظلون « مالكين للحصة المتبقية لهم من انتاج الحقل » ، يعني مالكين لاجورهم . « لعله يمكن احيانا ان يلاحظ في التاريخ » ان الملكية العقارية الكبيرة تبتلع الملكية العقارية الصغيرة تارة ، وان الملكية الصغيرة تبتلع الملكية الكبيرة تارة اخرى ، وهما ظاهرتان يرى سانشو ، المسالم جدا ، سببهما الكافي في ان « الناس في الممارسة لا يحترمون شيئا » . وينطبق الامر نفسه على الاشكال المتعددة الاخرى للملكية العقارية . ومن ثم هذه النصيحة الحكيمة : « لو ان الملاكين الصغار »، الخ. ولقد رأينا في العهد القديم كيف اجمل القديس سانشو، بصورة متفقة مع الطريقة الميتافيزيائية ، الاجيال السابقة تفكر في تجارب الاجيال اللاحقة ؛ واننا نرى الآن كيف يشكو ، على طريقة سياسيي المقاهي ، من ان الاجيال السابقة اخفقت في ان تضع في اعتبارها ليس افكار الاجيال اللاحقة عنها فحسب ، بل سخافاته الخاصة ايضا . يا لها من « حكمة » استاذية ! لو ان رجال الارهاب فكروا

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يخلص القديس سانشو الى هذا الهراء لانه يأخذ خطأ التعبير الايديولوجي والحقوقي عن الملكية البورجوازية على انه الملكية البورجوازية الفعلية ، وهو لا يستطيع ان يفهم السبب في ان الواقع لن يتقابل هذا الوهم عنده .

في انهم سوف يحملون نابليون الى العرش ، ولو ان البارونات الانكليز في زمن رانيميد والوثيقة الكبرى(١٨٦) فكروا في أن قوانين الحبوب سوف تلغى في عام ١٨٤٩، ولو أن كرويزوس فكر في أن روتشيلد سوف يتجاوزه في الثراء ، ولو ان اسكندر الاكبر فكر في ان روتبك سوف يدينه وفي ان امبراطوريته سوف تسقط بين ايدي الاتراك ، ولو أن تيميستوكلوس فكر في أنه سوف يهزم الفرس في مصلحة اوتو الطفل ، ولو ان هيغل فكر في انه سوف يستثمر بمثل هذه الطريقة «المبتذلة » من قبل القديس سانشو ، لو أن ، لو ان ، لو ان ! عن اي نوع من « اصحاب الملكية الصغار » يتحدث القديس سانشو ؟ عن الفلاحين الذين لهم ارض والذين لم يصبحوا «اصحاب ملكية صغارا » الا من جراء تفكك الملكية العقارية الكبيرة؛ عن أولئك الذين افلسوا في هذه الايام بنتيجة المركزة ؟ ان هاتين الحالتين متشابهتان بالنسبة الى القديس سانشو ، كما تشبه البيضة الواحدة البيضة الاخرى . ففي الحالة الاولى لم يستبعد الملاكون الصغار في حال من الاحوال عن « الملكية الكبيرة » ، لكن كل واحد منهم قد استملكها بقدر ما لم يستبعد منها من قبل الآخرين وبقدر ما توفرت له الوسائل من أجل استملاكها . ومهما يكن من امر ، فان هذه الوسائل لم تكن تمت بصلة الى تلك الوسائل التي ينادي بها، بل قد تقررت بفعل شروط تجريبية تماما، مثلا تطورها الخاص وكل التطور السابق للمجتمع البورجوازي ، والسياق المحلي ، وارتباطها الاكثر او الاقل وثوقا بالجوار ، وابعاد قطعة الارض المستملكة وعدد أولئك الذين استملكوها ، وأحوال الصناعة والتجارة ووسائط المواصلات وأدوات الانتاج ، الخ ، الخ . أما انهم لم يستبعدوا أنفسهم من الملكية العقارية الكبيرة، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة ان العديد منهم قد أصبحوا بدورهم ملاكين عقاريين كبارا . وان سانشو ليجعل من نفسه موضعا للسخرية حتى في المانيا من جراء مطلبه غير المعقول بأن على هؤلاء الفلاحين أن يقفزوا من فوق مرحلة التجزئة التي لا وجود لها بعد والتي كانت في ذلك الحين الشكل الثوري الممكن الوحيد بالنسبة اليهم ، كي يرتموا جماعة واحدة في انانيته المتفقة مع نفسها . وبغض النظر عن هرائه هذا ، فانه لم يكن ممكنا بالنسبة الى هؤلاء الفلاحين ان ينظموا انفسهم على النمط الشيوعي طالما كانوا يفتقرون الى جميع الوسائل الضرورية من اجل تحقيق الشرط الاول لرابطة شيوعية ، الا وهي الزراعة الجماعية ، وطالما ان التجزئة ، على النقيض من ذلك ، لم تكن سوى أحد الشروط التي أثارت في وقت لاحق الحاجة الى مثل هذه الرابطة . وعلى العموم ، فان اية حركة شيوعية لا يمكن ان تنطلق قط من الريف ، بل من المدينة دائما .

وفي الحالة الثانية ، حين يتحدث القديس سانشو عن الملاكين الصغار المفلسين، فان هؤلاء يملكون بعد مصلحة مشتركة مع الملاكين العقاريين الكبار في مواجهة الطبقة المحرومة من الملكية كليا والبورجوازية الصناعية . واذا كانت هذه المصلحة

المشتركة معدومة ، فانهم يفتقرون اذن الى القوة من اجل تملك الملكية المقاربة الكبيرة ، لانهم يعيشون مبعثرين ولان نشاطهم برمته واسلوبهم في الحياة يجعلان الرابطة التي هي الشرط الاول لمثل هذا التملك أمرا مستحيلا بالنسبة اليهم ؛ ومن ثم لان مثل هذه الحركة تفترض مسبقا ، بدورها ، حركة اعم جدا مستقلة عنهم الاستقلال كله . واخيرا فان جماع خطبة سانشو المسهبة ننتهي الى اقناعهم بأن يتخلصوا من فكرتهم عن احترام ملكية الآخرين . ولسوف نقول كلمة صغيرة عن هذا في وقت لاحق .

وختاما ، فلنسجل هذه العبارة : « **ان الناس في الممارسة لا يحترمون على وجه الدقة شيئا** » ، بحيث يتبين آخر الامر أن الامر ليس « على وجه الدقة » مسألة « احترام » .

العرض رقم ٢ : الملكية الخاصة والدولة والحق .

« **لو ان ، لو ان ، لو ان !** »

« لو أن » القديس سانشو وضع جانبا للحظة واحدة الافكار الشائعة للحقوقيين والسياسيين عن الملكية الخاصة ، وكذلك المجادلة التي تثيرها ، لو انه نظر مرة واحدة الى هذه الملكية الخاصة في وجودها التجريبي ، في ارتباطها بقوى الافراد الانتاجية ، فان كل حكمة سليمان هذه ، التي سوف يسلينا الآن بها ، كانت تذهب هباء . لقد كان يصعب عليه اذن (بالرغم من انه **قادر على كل شيء** (٢) مثل حاياكوك(١٨٧)) الا يتبين ان الملكية الخاصة شكل للتعامل ضروري لمرحلة معينة من تطور القوى الانتاجية ، شكل للتعامل لا يمكن إلغاؤه ولا يمكن الاستغناء عنه في انتاج الحياة المادية المباشرة ما لم يتم خلق القوى الانتاجية التي تصبح الملكية الخاصة بالنسبة اليها غلا وعائقا . وفي هذه الحالة لا يمكن ان يكون قد غاب عن القارىء ايضا انه كان « الاحرى » بسانشو أن يعنى بالشروط المادية بدلا من ان يحل العالم كله في جملة للاخلاق اللاهوتية كي يقيم بعدئذ ضدها جملة جديدة من الاخلاق الانانية المزعومة . وما كان يمكن ان يغيب عنه اذن ان المقصود أمور تختلف الاختلاف كله عن « الاحترام » او عدم الاحترام . « لو ان ، لو أن ، لو ان ! » .

وعلى اي حال ، فان « لو أن » هذه ليست سوى صدى لجملة سانشو المذكورة اعلاه ؛ لانه « لو ان » سانشو فعل هذا كله ، فمن الواضح انه ما كان يمكن قط أن يكتب كتابه .

وما دام القديس سانشو يتبنى، بسذاجته المألوفة، وهم السياسيين والحقوقيين والايديولوجيين الآخرين الذي يستقيم في قلب جميع الشروط المادية رأسا على عقب ، وفضلا على ذلك يضيف على الطريقة الالمانية شيئا خاصا به ، فان الملكية الخاصة بالنسبة اليه **تتحول الى ملكية الدولة** ، او **ملكية قائمة على الحق** ، يستطيع الآن ان يقوم بتجربة عليها كي يبرر معادلاته الواردة اعلاه . فلنر قبل كل شيء تحول الملكية الخاصة الى ملكية الدولة .

« ان القوة وحدها تحسم مسألة الملكية » ، (على العكس من ذلك ، فالملكية قد حسمت حتى الآن مسألة القوة)، « وما دامت الدولة وحدها هي الجبارة ــ دونما اي اعتبار لما اذا كانت دولة البورجوازيين أو دولة الصعاليك » (« رابطة » شترنر) « او مجرد دولة البشر ــ فهي الملاك الوحيد أيضا » (ص : ٣٣٣) .

جنبا الى جنب مع « دولة البورجوازيين » الالمانية التي هي حقيقة واقعة ، تمثل مرة أخرى هنا الرؤى الوهمية التي ابتدعها سانشو وبوير على قدم المساواة ، بينما لا يرد الذكر في اي مكان لاشكال الدولة الهامة تاريخيا . فقبل كل شيء يحول شترنر الدولة الى شخص ، الى « الجبار » . وان حقيقة ان الطبقة الحاكمة تشكل سيطرتها الجماعية في السلطة العامة ، في الدولة ، يفسرها سانشو بصورة خاطئة على الطريقة البورجوازية الصغيرة الالمانية ، فيجعل من « الدولة » قوة ثالثة في مواجهة هذه الطبقة السائدة تمتص في مواجهة هذه الطبقة كل سلطان في ذاتها . وانه لينتقل الآن الى تأكيد رأيه هذا بواسطة مجموعة من الامثلة .

لما كانت الملكية تحت حكم البورجوازية ، كما في جميع العصور، مرتبطة بشروط معينة ، اقتصادية في المحل الاول ، تتوقف على درجة تطور القوى الانتاجية والتعامل ــ وهي شروط تكتسب بصورة حتمية تعبيرا قانونيا وسياسيا ــ فان **القديس سانشو يعتقد** في بساطته ان :

« الدولة تربط حيازة الملكية » **(ذلك ان تلك هي رغبتها)** (٢) « ببعض الشروط ، بالضبط كما تفعل بكل شيء آخر ، الزواج مثلا » . (ص : ٣٣٥) .

لما كان البورجوازيون لا يسمحون للدولة بالتدخل في مصالحهم الخاصة ولا يمنحونها من السلطة الا القدر الضروري من اجل سلامتهم الخاصة والمحافظة على

---

(٢) car tel est son bon plaisir ، بالفرنسية في النص الاصلي .

المزاحمة ، ولما كان البورجوازيون عامة لا يتصرفون كمواطنين الا ضمن الحدود التي تتطلبها مصالحهم الخاصة ، فان جاك المغفل يعتقد انهم « لا شيء » في نظر الدولة .

« ليست الدولة معنية الا بثروتها الخاصة ؛ أما ما اذا كان زيد ثريا وعمرو فقيرا ، فتلك مسألة لا تعنيها ... فكلاهما لا شيء في نظرها» (ص : ٣٣٤) .

وفي الصفحة ٣٤٥ ، يشتق الحكمة نفسها من حقيقة ان المزاحمة مجازة في الدولة .

واذا كانت ادارة شركة الخطوط الحديدية لا تعنى بمساهميها الا بقدر مايدفعون أقساطهم ويقتسمون حصصهم من الارباح ، فان صاحبنا معلم المدرسة البرليني يستنتج بكل سذاجة أن المساهمين ليسوا « شيئا في نظر الادارة بالضبط كما اننا جميعا خطاة أمام وجه الله » . فعند سانشو انعجز الدولة حيال نشاطات أصحاب الملكية الخاصة برهان على عجز اصحاب الملكية الخاصة حيال الدولة وعجزه الخاص حيال الدولة واصحاب الملكية الخاصة على حد سواء .

وفيما عدا ذلك ، فمنذ نظم البورجوازيون الدفاع عن ملكيتهم الخاصة في شكل الدولة ، ولم تعد « الأنا » تستطيع بالتالي ان تنتزع « من هذا الصناعي او ذاك » مصنعه الا في شروط البورجوازية ، اي في شروط المزاحمة ، فان جاك المغفل يعتقد ان :

« الدولة تحتفظ بالمصنع على انه ملكية ، والصناعي لا يحتفظ به الا على انه التزام ، بصفة حيازة » (ص : ٣٤٧) .

وبالطريقة ذاتها بالضبط ، فان الكلب الذي يحرس داري « يحتفظ » بالدار « على انها ملكية » ، ولا تكون لي الا « على انها التزام ، بصفة حيازة » من جانب الكلب .

وبما ان الشروط المادية الخفية للملكية الخاصة لا بدّ في الغالب ان تدخل في تناقض مع **الوهم الحقوقي** عن الملكية الخاصة — كما يتبين على سبيل المثال في اغتصابات الملكية — فان جاك المغفل يستنتج اذن ان :

« هذا يشهد بكل وضوح على هذا المبدا المقنع عادة ، الا وهو أن الدولة وحدها صاحبة الملكية ، بينما الفرد صاحب اقطاع فحسب » . (ص : ٣٣٥) .

ان كل ما « يشهد عليه بكل وضوح » هنا هو ان واقع الملكية الدنيوي يختفي

عن عيني صاحبنا البورجوازي الفاضل خلف ستارة «القدس» ، وانه لا بدّ له بعد ان يستعير « سلما سماويا » من الصين كيما « يتسلق » الى « مرقاة الحضارة التي يلقها حتى معلمي المدارس في البلدان المتحضرة . وحين يجعل سانشو هنا من التناقضات اللاصقة بوجود الملكية الخاصة انكارا لهذه الملكية الخاصة، فانه يكرر بكل بساطة العملية التي قام بها ، كما رأينا أعلاه ، على التناقضات ضمن العائلة البورجوازية .

ولان البورجوازيين ، وعلى العموم جميع أعضاء المجتمع البورجوازي ملزمون بأن يشكلوا أنفسهم في « نحن » ، في شخص معنوي ، في الدولة ، كيما يضمنوا مصالحهم ويندبوا – ولو من جراء تقسيم العمل فحسب – السلطة الجماعية المكونة على هذا الغرار الى أشخاص قلائل ، فان جاك المغفل يتوهم أن :

« كل واحد لا ينتفع بالملكية الا بقدر ما يحمل ضمن ذاته أنا الدولة ، أو يظل عضوا مخلصا في المجتمع ... وان ذلك الذي هو أنا دولة ، اي مواطن صالح او رعية صالحة ، يستمتع باقطاعه بصفته هذه بكل طمأنينة ، وليس باعتباره هذه الانا الخاصة » ، (ص : ٣٣٤ ، ٣٣٥) .

ومن وجهة النظر هذه ، لا يملك كل واحد سهما في سكة الحديد الا بقدر ما « يحمل ضمن ذاته » « أنا » الادارة ، وبنتيجة ذلك ، فان المرء لا يستطيع ان يملك سهما في سكة للحديد الا بصفته قديسا .

ولما اقنع نفسه بهذه الطريقة بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة ، فان في وسع القديس سانشو ان يستطرد :

« أما ان الدولة لا تنتزع اعتباطا من الفرد ما قد حصل عليه من الدولة نفسها ، فهذا يعني فقط ان الدولة لا تسرق نفسها » ، (ص : ٣٣٥) .

أما ان القديس سانشو لا يستولي اعتباطا على ملكية الآخرين ، فهذا يعني ان القديس سانشو لا يسلب نفسه ، لانه في الحقيقة ((يعتبر)) كل ملكية على انها خاصته .

ولا يستطيع المرء أن يطلب منا ان نواصل معالجة بقية أوهام القديس سانشو عن الدولة والملكية : ان الدولة « تغري » الافراد و « تكافئهم » بالملكية . وقد اخترعت بدافع مكر خاص الضرائب المرتفعة كيما تجلب الدمار على البورجوازيين الذين لا يثبتون اخلاصهم ، الخ ، الخ . وعلى العموم ،

فاننا لن نتوقف اكثر من ذلك عند **الفكرة البورجوازية الصغيرة** عن **جبروت** الدولة ، وهي فكرة كانت شائعة من قبل بين الحقوقيين الالمان القدماء وهي تبسط هنا في شكل تأكيدات بليغة .

واخيرا ، فان القديس سانشو يحاول كذلك ان يؤكد ما برهن عليه بصورة مفصلة من هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة بواسطة ترادف لغوي ؛ ومهمايكن من أمر ، فتلك فرصة له كي ينهال بالضربات القوية على كلا رديفه(٢) :

« ليست ملكيتي الخاصة الا ما تتخلى الدولة لي عنه **مما تملك** ، **بحرماتها** (Privieren) أعضاء آخرين في الدولة؛ انها ملكية الدولة » . (ص:٣٣٩).

وتشاء المصادفة أن يكون العكس هو الصحيح . فالملكية الخاصة في **روما** ، التي لا يمكن لهذه الحيلة اللغوية أن تنسب لغيرها ، قد كانت في تناقض مباشر مع ملكية الدولة . وصحيح ان الدولة منحت العاميين ملكية خاصة ، وهي حين فعلت ذلك لم تحرم « الآخرين » على اي حال من ملكيتهم الخاصة ، بل حرمت هؤلاء العاميين انفسهم من ملكية الدولة الخاصة بهم (Ager Publicus) (ب) ومن حقوقهم السياسية ، ولهذا السبب بالضبط سموا Privati ، المسلوبين ، **هم** من دون « أعضاء الدولة الآخرين » الوهميين الذين يحلم القديس سانشو بهم . وان جاك المغفل ليفقد اعتباره في جميع البلدان واللغات والعصور حالما يباشر الحديث عن الوقائع الايجابية التي لا يستطيع « المقدس » ان يملك عنها اية معرفة قبلية .

وان اليأس لرؤية الدولة تبتلع كل ملكية يرد سانشو القهقرى الى وعيه الخاص العميق « الحاقد » ، حيث يدهش حين يكتشف أنه **رجل ادب** . وانه ليعرب عن دهشته هذه بالكلمات المرموقة التالية :

« في مواجهة الدولة ، أشعر بصورة اوضح من أي وقت آخر اني لا ازال احتفظ بسلطة واحدة عظمى ، السلطة على نفسي » .

وفيما بعد ، يشرح هذا كما يلي :

« ان أفكاري تشكل ملكية حقيقية استطيع ان اتاجر بها » . (ص:٣٣٩).

وهكذا فان شترنر « الصعلوك » ، « الانسان الذي لا يملك الا الثروة المثالية الخالصة » ، يتوصل الى القرار اليائس بالمتاجرة بحليب افكاره الفاسد

---

(٢) En Ambas Posaderas ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) الملكية العامة .

والحامض(١٨٨) . لكن ، ما هو المكر الذي سيستخدمه اذا ما أعلنت الدولة أفكاره محرمة ؟ اصغوا :

ـ « اني اتخلى عنها » (ومما لا ريب فيه ان في هذا القرار الشيء الكثير من الحكمة) « واقايضها بأفكار اخرى » (اذا كان ثمة امرؤ هو رجل أعمال فاشل بحيث يقبل بهذا السند الفكري) « تصبح اذن ملكيتي الجديدة ، الملكية المكتسبة » . (ص : ٣٣٩) .

ان بورجوازينا الفاضل لن يهدأ له بال حتى يسجل له بالاسود والابيض انه اكتسب ملكيته الخاصة بطريقة شريفة . وان المرء ليرى عزاء البورجوازي البرليني حيال جميع كوارثه السياسية ومحنه البوليسية : « ان الافكار غير خاضعة للضريبة » .

ان تحويل الملكية الخاصة الى ملكية الدولة يرتد في آخر تحليل الى فكرة ان البورجوازي لا يملك الا بوصفه نموذجا للنوع البورجوازي الذي تسمى خلاصته الدولة والذي يمنح الافراد حقوق الملكية. ان الاشياء تقلب هنا ايضا رأسا على عقب. ففي الطبقة البورجوازية ، كما في أية طبقة اخرى ، نجد ان الشروط الشخصية وحدها هي التي أصبحت الشروط المشتركة والعامة التي يعيش في ظلها أعضاء الطبقة الفرادى ويملكون . واذا كانت اوهام فلسفية من هذا النوع قد امكن ان تكون من قبل شائعة في المانيا ، فقد باتت في الوقت الحاضر مضحكة كليا ، طالما ان التجارة العالمية أثبتت بصورة كافية ان الربح البورجوازي مستقل تماما عن السياسة ، لكن السياسة من جهة اخرى رهن كليا بالربح البورجوازي . ومنذ القرن الثامن عشر ، كانت السياسة رهنا بالتجارة حتى درجة كبيرة بحيث انه حين ارادت الحكومة الفرنسية مثلا ان تصدر قرضا ، فقد طالبت الحكومة الهولندية بأن يقدم فرد خاص ضمانة من أجل الدولة .

اما أن « تفاهتي » أو « املاقي » « تحقيق قيمة » أو « وجود » الدولة (ص : ٣٣٦) ، فتلك واحدة من المعادلات الشترنرية الواحدة والالف التي لا نذكرها هنا الا لانها توفر لنا فرصة الاستماع الى صيغ جديدة عن الاملاق .

« ان الاملاق تفاهتي ، ظاهرة عجزي عن تحقيق قيمتي . ومن هنا فان الدولة والاملاق هما نفس الشيء الواحد ... ان الدولة تسعى أبدا الى تحصيل الربح مني ، أي استغلالي ، وسلبي ، والانتفاع بي ، حتى اذا كان الانتفاع يستقيم بكل بساطة في توفير الذرية (١)

---

(١) Prales في الاصل الالماني .

(بروليتاريا) من قبلي . انها تريدني أن أكون صنيعتها » (ص : ٣٣٦).

فيما عدا ذلك اليقين الذي يتبين به هنا انه لا يتوقف عليه البتة أن يحقق قيمته، هو الذي يستطيع في كل مكان وفي كل حين ان يؤكد فرديته ، وفيما عدا أن الماهية والظاهرة منفصلتان بصورة جذرية هنا مرة أخرى ، بالرغم من جميع البيانات السابقة ، فاننا نحصل من جديد على النظرة البورجوازية الصغيرة آنفة الذكر لصاحبنا المغفل ، القائلة ان « الدولة » تريد استغلاله . وان النقطة الهامة الوحيدة الاخرى بالنسبة الينا هي الاشتقاق اللغوي الروماني القديم لكلمة « بروليتاريا » ، التي يدخلها هنا خلسة وبكل سذاجة الى الدولة الحديثة . احقا يجهل القديس سانشو انه حيثما تطورت الدولة الحديثة ، فقد كانت هذه « الذرية » التي توفرها البروليتاريا أبغض فعالياتها بالضبط الى الدولة ، يعني الى البورجوازيين الرسميين ؟ لعله يجب عليه ، في مصلحته الخاصة ، ان يترجم مالتوس والوزير دوشاتيل الى الالمانية ؟ لقد « أحس » القديس سانشو من قبل ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا ، « بصورة اوضح منها في أي وقت آخر » ، انه « لا يزال يحتفظ في مواجهة الدولة بسلطة واحدة عظمى » ، ألا وهي سلطة خلق الافكار لنفسه بصورة تتحدى الدولة . ولو انه كان بروليتاريا انكليزيا لاحس انه «لا يزال يحتفظ بالسلطة» على انتاج الاولاد بالرغم من الدولة .

وهذه مناحة أخرى ضد الدولة ! نظرية جديدة عن الاملاق ! فقبل كل شيء هو « يخلق » ، بوصفه « أنا » ، « الطحين والكتان والحديد والفحم » . وبذلك يلغي منذ البداية تقسيم العمل . ومن بعد يباشر « في الشكوى » « مطولا » من أن عمله لا يدفع اجره بقيمته الفعلية ، وقبل كل شيء يدخل في نزاع مع ذلك الذي يدفع له أجره . ومن ثم تتقدم الدولة بينهما في دور « المصالحة » .

> « اذا كان السعر الذي تدفعه » (أي الدولة) « لقاء سلعتي وعملي لا يرضيني ، واذا سعيت أنا نفسي بدلا من ذلك الى تحديد قيمة منتجاتي . أي حاولت ان يكون مربحا لي ، فاني ادخل في نزاع قبل كل شيء » (يا لها من « قبل كل شيء » عظيمة ! — ليس مع الدولة . لكن) « مع الذين يبتاعون السلع » ، (ص : ٣٣٧) .

واذا اراد الآن ان يدخل في « علاقة مباشرة » مع هؤلاء الشارين ، أي « يمسك بهم من حلوقهم » . فان الدولة « تتدخل » اذن و « تفصل الانسان عن الانسان » (بالرغم من ان الامر لا يتعلق « بالانسان » ، بل بالشغيل وصاحب العمل ، أو بالنسبة اليه ، هو الذي يخلط كل شيء ، ببائع السلع وشاريها) ؛ والاكثر من ذلك ان الدولة تفعل هذا بقصد خبيث هو « التوسط بينهما على انها روح » (الروح القدس بكل وضوح) .

« ان العمال الذين يطالبون بأجور أعلى يعاملون كمجرمين حالما يحاولون انتزاع هذه الزيادة » (ص : ٣٣٧) .

ان لدينا هنا مرة أخرى باقة من السخافات . لم تكن ثمة حاجة بالسيد ميتيسور قط الى كتابة رسالته عن الاجور (١٨٩) لو أنه دخل قبل ذلك في « علاقة مباشرة » مع شترنر ، وعلى الاخص باعتبار ان الدولة في هذه الحال ما كانت لتقدم على « فصل الانسان عن الانسان » . ان سانشو يكلف الدولة هنا بوظيفة ثلاثية . فهي تعمل أولا بصفتها « مصالحا » ، ثم بصفتها محددا للاسعار ، وأخيرا بصفتها « روحا » ، بصفتها القدس . اما ان القديس سانشو ، بعدما وجد بصورة مجيدة بين الملكية وملكية الدولة ، يجعل من الدولة ايضا السلطة التي تحدد الاسعار ، فتلك حقيقة تشهد على حد سواء على تماسك افكاره وجهله بشؤون العالم . أما أن « العمال الذين يحاولون انتزاع أجور أعلى » لا يعاملون في الحال على انهم « مجرمون » في انكلترا واميركا وبلجيكا ، بل على العكس من ذلك ينتهون على الاغلب الى انتزاع هذه الاجور فعليا ، فتلك حقيقة يجهلها قديسنا ايضا ، وهي تقضي قضاء مبرما على كل اسطورته عن الاجور . وأما ان العمال لن يكسبوا شيئا من « الامساك » بمستخدميهم « من حلوقهم » ، حتى اذا لم « تتوسط » الدولة بين الطرفين ، وعلى اية حال سوف تكون مكاسبهم اقل كثيرا منها بواسطة الاتحاد والتوقف عن العمل ، على الاقل بقدر ما يظلون هم عمالا ويظل خصومهم راسماليين ـ فتلك ايضا حقيقة بينة حتى في برلين . وأما ان المجتمع البورجوازي، القائم على أساس المزاحمة ، ودولته البورجوازية ، لا يستطيعان ، من جراء قاعدتهما المادية بالذات ، ان يسمحا بأيّ صراع بين المواطنين باستثناء صراع المزاحمة ، ولا بد لهما أن يتدخلا ليس بوصفهما « روحا » ، بل بالحراب اذا الناس « أمسكوا ببعضهم بعضا من حلوقهم » ، فتلك حقيقة لا حاجة بنا الى البرهان عليها بعد الآن .

وفيما عدا ذلك ، فحين يتوهم شترنر ان الدولة وحدها تثري حين يثري الافراد على اساس الملكية الخاصة البورجوازية ، أو ان الملكية الخاصة لم تكن قط الا ملكية دولة ، فانه يقلب من جديد الحقيقة التاريخية راسا على عقب . فمع تطور الملكية البورجوازية وتراكمها ، اي مع تطور التجارة والصناعة ، يثري الافراد بلا انقطاع ، بينما تستدين الدولة اكثر فاكثر . ولقد شوهدت هذه الظاهرة من قبل في الجمهوريات التجارية الايطالية الاولى ، كما برزت فيما بعد ، في القرن الاخير ، حتى درجة ملحوظة في هولندا ، حيث لفت الانتباه اليها المضارب بالسندات بنتو منذ عام ١٧٥٠ ، وهي تتجد الآن في انكلترا . انه لمن الواضح اذن انه حالما تكدس البورجوازية المال ، فلا بدّ للدولة أن تتسول منها ، وتنتهي لان تكون مأجورة لها بالمعنى الحرفي للكلمة . وان هذا ليجري في مرحلة تكون البورجوازية

فيها تجابه بعد طبقة أخرى ، وبنتيجة ذلك تستطيع الدولة أن تحتفظ ببعض مظهر الاستقلال بالنسبة الى كلتي الطبقتين . وحتى بعد ان تكون الدولة مأجورة على هذا القرار ، فانها تظل في حاجة الى المال ، وبالتالي تستمر في حالة تبعية للبورجوازيين ، وان يكن تحت تصرفها ، حين تتطلب مصالح البورجوازية ذلك ، مصادر اعظم مما لدى الدول الاقل تطورا ، وبالتالي الاقل ارهاقا تحت وطأة الديون. وعلى أي حال . فانه حتى الدول الاقل تطورا في اوروبا، دول الحلف المقدس(١٩٠) ، تقترب بصورة حتمية من هذا المصير ، ولا بدّ ان تصبح مأجورة للبورجوازية ؛ وعندئذ سوف يكون في مقدور شترنر ان يعزيها بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة ، وبصورة خاصة عاهله الخاص الذي يحاول عبثا ان يؤجل ساعة بيع سلطة الدولة الى « البورجوازيين » « الغاضبين » .

نأتي الآن الى العلاقة بين الملكية الخاصة والحق حيث لا بدّ لنا ان نستمع الى اللغو ذاته في شكل آخر . ان هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة تمثل في صورة جديدة ظاهريا . فالاعتراف السياسي بالملكية الخاصة في القانون يعلن على انه اساس الملكية الخاصة .

« تحيا الملكية الخاصة بنعمة الحق ، فالحق ضمانتها الوحيدة — ذلك ان حيازة شيء ما ليست ملكيتي بعد — انها لا تصبح لي الا بعد موافقة الحق ؛ ليست الملكية الخاصة حقيقة ، بل وهما ، فكرة . تلك هي الملكية بالحق ، الملكية الحقة ، الملكية المضمونة ؛ وليست هي لي بفضلي انا ؛ بل بفضل الحق » . (ص : ٣٣٢) .

ان اللغو السابق عن ملكية الدولة يصبح في هذه الفقرة ابعث على الضحك أيضا . ولذا سوف ننتقل في الحال الى استغلال سانشو لحق الاستعمال واساءة الاستعمال(١) الوهمي .

علمنا في الصفحة ٣٣٢ ، الى جانب الفقرة الرائعة اعلاه ، ان الملكية « هي سلطان غير محدود على شيء استطيع التصرف به كما يحلو لي». لكن « السلطان » « ليس بالشيء الموجود في ذاته ، بل لا يقوم الا في الانا الكلية القوة ، فيّ ، انا الذي املك السلطان » . (ص : ٣٦٦) . وهكذا ليست الملكية « شيئا » ، « فما هو لي ليس هذه الشجرة ، بل سلطاني عليها ، قدرتي على التصرف بها بكل حرية». (ص: ٣٦٦) . انه لا يعرف سوى « اشياء » أو « اناوات » . ان هذا « السلطان » المنفصل عن الانا » ، « المؤقنم » ، المحول الى « شبح » ، هو « الحق » . « ان هذا السلطان المؤبد » ، (مبحث في حق الوراثة) « لا يتلاشى حتى بموتي،

(١) Jus utendi et abutendi ، باللاتينية في النص الاصلي .

بل ينتقل ، أو يورث . ان الاشياء ليست اذن ملكيتي بصورة فعلية ، بل ملكية الحق . وعلى أي حال ، فليس هذا سوى وهم ، لان سلطان الفرد لا يصبح دائما ، لا يكتسب قوة الحق ، الا لان افرادا آخرين يضمنون سلطانهم الى سلطانه. وان الوهم يستقيم في اعتقادهم بأنهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . (ص : ٣٦٦ ، ٣٦٧) . « ان الكلب الذي يرى عظمة في سلطان كلب آخر لا يتنحى جانبا الا اذا احس انه ضعيف جدا . اما الانسان فيحترم **حق** الانسان الآخر في عظمته ... وهنا ، كما في كل مكان آخر ، تطلق صفة « **الانساني** » على مشاهدة **الروحاني** في كل شيء ، الحق في هذه الحال : أي حين يجعل كل اشيء شبحا ويعامل على انه شبح ... انه لامر انساني ان يعتبر الفرد ليس على انه فردي ، بل على أنه عمومي » . (ص : ٣٦٨ ، ٣٦٩).

وهكذا فان الشر بكامله ينشأ مرة اخرى من ايمان الافراد بمفهوم الحق ، الذي **ينبغي لهم** أن ينزعوه من رؤوسهم . ان القديس سانشو لا يعرف سوى « الاشياء » و « الاناوات » ؛ واما فيما يتعلق بأي امر لا يدخل تحت هذين العنوانين : فيما يتعلق بجميع العلاقات الفعلية ، فانه لا يعرف عنها سوى مفاهيم مجردة تتحول أيضا بالنسبة اليه الى « اشباح » . « ومن جهة أخرى » ، فانه يشرق عليه احيانا ان هذا كله « مجرد وهم » ، وان « سلطان الفرد » يتوقف حتى درجة فائقة على ما اذا كان الآخرون يضمون قوتهم الى قوته. لكن الاشياء جميعا تنتهي في آخر تحليل الى « وهم » الافراد الذين « **يعتقدون** انهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . مرة أخرى لا تخص السكك الحديدية « فعليا » المساهمين ، بل تخص الانظمة . ويقدم سانشو في الحال حق الوراثة على انه مثال بارز . وهو لا يفسره انطلاقا من ضرورة التراكم ولا من العائلة التي كانت موجودة قبل هذا الحق ، بل انطلاقا **من الوهم الحقوقي لامتداد القوة** ما وراء الموت . وعلى أي حال ، فكلما انتقل المجتمع الاقطاعي اكثر فأكثر الى المجتمع البورجوازي ، ازداد التخلي عن هذا الوهم الحقوقي بالذات من قبل التشريع في جميع البلدان . (انظر مثلا **مدونة نابليون**[1] . ولا حاجة لان نبين هنا مفصلا ان السلطة الابوية المطلقة والبكورة — سواء البكورة الاقطاعية المترتبة على الشروط الطبيعية ام الشكل اللاحق للبكورة — قد قامتا على شروط مادية محددة جدا . ويصادف الامر ذاته بين الشعوب القديمة في عصر تفكك الجماعة العامة بنتيجة تطور الحياة **الخاصة** (وافضل برهان على ذلك تاريخ حق الوراثة الروماني) . وعلى العموم ، فانه لم يكن في مقدور سانشو أن يختار مثالا اشد بؤسا من حق الوراثة ، الذي يبين بأوضح طريقة ممكنة تبعية

---

(١) Code Napoléon ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الحق لعلاقات الانتاج . قارن على سبيل المثال حق الوراثة الروماني والجرماني . ومن المؤكد انه ليس ثمة كلب صنع قط فوصفورا او مسحوقا عظيما او كلسا من عظمة ، كما انه لم « يحشر في راسه » قط أي شيء عن « حقه » في عظمة ؛ وكذلك فان القديس سانشو لم « يدخل في رأسه » قط أن يحلل فيما اذا كان الحق في عظمة . هذا الحق الذي يدعيه الناس لانفسهم ولا يدعيه الكلاب ، ليس مرتبطا بالطريقة التي يستخدم الناس لا الكلاب بها هذه العظمة في الانتاج . وعلى العموم ، فان لدينا هنا مثالا نموذجيا على كل اسلوب سانشو في النقد وايمانه الذيلايتزعزع في الاوهام الشائعة. انعلاقات الانتاج السابقة القائمةبينالافراد تتظاهر كذلكبالضرورة في شكل علاقات سياسية وحقوقية . (أنظر اعلاه) . ولا يمكن لهذه العلاقات ضمن اطار تقسيم العمل الا أن تكتسب وجودا مستقلا في مواجهة الافراد . ان جميع العلاقات يمكن الاعراب عنها في اللغة في شكل المفاهيم فحسب . اما ان هذه المفاهيم والافكار العامة تؤخذ بعين الاعتبار على انها قوى سرية ، فتلك هي النتيجة الضرورية لحقيقة ان العلاقات الفعلية ، والتي هي التعبير عنها ، قد اكتسبت وجودا مستقلا . والى جانب هذا المعنى الذي تتخذه في الوجدان اليومي ، فان هذه الافكار العامة تعد وتعطى معنى خصوصيا من قبل السياسيين والحقوقيين الذين يجعلهم تقسيم العمل في تبعية لعبادة هذه المفاهيم ، والذين يرون فيها : لا في علاقات الانتاج ، الاساس الحقيقي لجميع علاقات الملكية الفعلية . ويتبنى القديس سانشو هذا الوهم مغمض العينين ، ويتمكن بذلك ان يجعل من الملكية الحقوقية اساس الملكية الخاصة ، ومن مفهوم الحق اساس الملكية الحقوقية ؛ وانه ليستطيع بعد ذلك ان يقصر نقده برمته على المناداة بأن مفهوم الحق مجرد مفهوم ، مجرد شبح . وتلك هي نهاية الموضوع بالنسبة الى القديس سانشو . وانه لفي الامكان تذكيره ايضا ، في سبيل راحته الذهنية ، بأن سلوك كلبين عثرا على عظمة يعتبر حقا في جميع كتب القانون السابقة : من المسموح به رد القوة بالقوة (آ) ، هذا ما تقوله خلاصة القوانين (١٦١) ؛ وان هذا الحق قد ثبتته الطبيعة (ب) ، وهو ما يقصد منه حق علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية (ج) (البشر والكلاب) ؛ لكن الرد المنظم للقوة بالقوة هو « بالضبط » الذي اصبح حقا في وقت لاحق .

ان القديس سانشو ، الذي انطلق الآن في طريقه جيدا ، يبرهن على سعة اطلاعه في حقل تاريخ الحق بمنازعة برودون على « عظمة » . فهو يقول :

(آ) Vim vi repellere licere ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) idque jus natura comparatur ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ج) Jus quod natura omnia animalia docuit ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان برودون يريد أن « يضللنا بحيث نعتقد ان المجتمع هو الحائز الاصلي والمالك الوحيد بفعل الحق غير القابل للتقادم ؛ وان ما يسمى المالك يصبح مذنبا بجريمة السرقة بالنسبة الى المجتمع ؛ فاذا انتزع من أي مالك فعلي ملكيته ، فانه لا يسرقه اذن ، بل لا يفعل سوى تأكيد حقه غير القابل للتقادم . تلك هي الابعاد التي ينتهي المرء اليها عندما يجعل من شبح المجتمع **شخصا معنويا** » . (ص : ٣٣٠ ، ٣٣١) .

أما شترنر فيريد أن « يضللنا بحيث نعتقد » (ص : ٣٤٠ ، ٣٦٧ ، ٤٢٠ ، ومواضع أخرى) بأننا ، يعني المعدمين ، أهدينا المالكين ملكيتهم بدافع الجهل ، أو الجبن ، أو طيبة القلب ، الخ ، ويدعونا لان نسترد هديتنا . ان الفارق بين هاتين المحاولتين للتضليل هو أن برودون يستند الى حقيقة تاريخية ، في حين لم يفعل القديس سانشو اكثر من ان « يحشر في رأسه » شيئا ما كيما يعطي الموضوع « شكلا جديدا » . ذلك ان الابحاث الاخيرة في تاريخ الحق قررت بالفعل أن الملكية ، سواء في روما أم بين الشعوب الجرمانية والسلتية والسلافية ، تطورت انطلاقا من الملكية الجماعية القبلية ، وان الملكية الخاصة الفعلية تنهض في كل مكان بالاغتصاب ؛ ومن الواضح أن القديس سانشو لم يكن يستطيع ان يستخلص ذلك من هذا الحدس العميق وحده ، الا وهو أن مفهوم الحق مجرد مفهوم . ولقد كان برودون على حق تام ، في مواجهة الحقوقيين العقائديين ، حين شدد على هذه الحقيقة وكافحهم بصورة عامةبواسطة فرضياتهم الخاصة . «ان هذا يبين الى اي مدى يستطيع المرء أن يمضي مع شبح » مفهوم الحق بوصفه مفهوما . ولا يمكن مهاجمته بناء على صيغته الواردة الذكر اعلاه الا اذا دافع عن الشكل الاجتماعي الاكبر والاقل تطورا للملكية ضد الملكية الخاصة التي تطورت انطلاقا من هذا النظام الجماعي البدائي . ويلخص سانشو نقده لبرودون في هذا السؤال الوقح :

« لماذا هذا النداء العاطفي الى الرحمة كما لو كنت مسلوبا بائسا ؟ » (ص : ٤٢٠) .

ان العاطفية ، التي لا نجد على اي حال اثرا لها عند برودون ، غير مسموح بها الا حيال الماريتورنات . وان سانشو ليتخيل حقا أنه « فتى » على مستوى ذلك المؤمن بالاطياف الذي هو برودون . انه يعتبر اسلوبه البيروقراطي المفخم ثوريا ، هذا الاسلوب الذي كان حتى فريدريك ويلهلم الرابع يخجل منه . « طوبى للمؤمنين» .

وتعلم في الصفحة ٣٤٠ :

« ان جميع المحاولات من اجل سن قوانين عقلانية عن الملكية قد نشأت في خليج للمحبة وضاعت في محيط التنظيمات الكئيب »

وتتجاوب مع ذلك هذه الصيغة التي لا تقل جراة :

« كان التعامل حتى الآن قائما على المحبة ، والمجاملة ، والغيرية » . (ص : ٣٨٥) .

ان القديس سانشو يفاجىء نفسه هنا بمفارقة بارزة عن الحق والتعامل . واذا تذكرنا على اي حال انه يفهم من « المحبة » حب « الانسان » ، او بصورة اعم حب شيء موجود في ذاته ولذاته ، حب العمومي ، وانه يرى في العلاقة بمرد او بشيء الماهية ، **المقدس** ، فان مظهر التألق هذا يتبدد اذن . وان المنطوقات الخطابية الواردة الذكر أعلاه تنحل اذن الى التفاهات القديمة التي اضجرتنا عبر « الكتاب » برمته : ان الحق والتعامل ، وهما أمران لا يعرف سانشو عنهما شيئا ، لم يكونا حتى الآن سوى « المقدس » ؛ وعلى اي حال ففي رأيه ان « المفاهيم سادت العالم » وحدها حتى ايامنا الحاضرة . وان العلاقة بالمقدس ، التي تحمل عادة اسم « الاحترام » ، يمكن ان توصف ايضا في المناسبات « بالمحبة » . (انظر : « المنطق ») .

وهذا مثال واحد على الطريقة التي يحول بها القديس سانشو التشريع الى علاقة حب والتعامل الى تعامل حب :

« في مشروع قانون لايرلندا اقترحت الحكومة منح صفة المنتخب لاولئك الذين يدفعون ضريبة ٥ جنيهات للفقراء . وبنتيجة ذلك فان ذلك الذي يقدم الصدقات يكتسب حقوقا سياسية ، او يصبح فارسا في مكان آخر » . (ص : ٣٤٤) .

ويجب أن يلاحظ هنا قبل كل شيء ان « مشروع القانون » هذا الذي يمنح « حقوقا سياسية » لم يكن سوى لائحة بلدية او نقابية ، او بلغة اقرب الى فهم سانشو « تنظيم مدني » لم يكن يمنح « حقوقا سياسية » ، بل حقوقا بلدية فقط ، حق انتخاب الموظفين المحليين . ثانيا ، ان سانشو الذي يترجم ماك كالوش لا بد ان يعرف على احسن وجه معنى « يخضع لضريبة رسم الفقراء بخمسة جنيهات » (١) . ولا يعني هذا ان « يدفع ضريبة ٥ جنيهات للفقراء » ، بل يعني التسجيل في

---

(١) To be assessed to the poor rates at five pounds ، بالانكليزية في النص الاصلي .

لائحة أولئك الذين يدفعون هذه الضريبة بوصفه صاحب دار ايجارهـا السنوي خمسة جنيهات . ولا يعرف مفقلنا البرليني ان رسم الفقراء في انكلترا وايرلندا ضريبة محلية تختلف قيمتها حسب المدن والسنين ، بحيث من المحال كليا ربط أي نوع من الحق بدفع مبلغ معين بصفة هذه الضريبة . واخيرا فان سانشو يحسب ان رسم الفقراء الانكليزي والايرلندي ((صدقة)) ، بينما هو يقتصر على توفير الاعتمادات من أجل حرب هجومية علنية ومباشرة تشنها البورجوازية الحاكمة ضد البروليتاريا . انه يغطي نفقة بيوتات العمل التي هي ، كما هو معروف جيـدا ، سلاح ارهابي مالتوسي ضد الاملاق . اننا نرى كيف ان سانشو « ينشأ في خليج المحبة ويضيع في محيط التنظيمات الكئيب » (٢) .

ولنلاحظ بصورة عابرة انه لم يكن بد للفلسفة الالمانية ، لانها تتخذ الوعي وحده منطلقا لها ، ان تضيع في الفلسفة الاخلاقية ، حيث يشرثر الابطال المختلفون عـن الاخلاق الحقيقية . ان فيورباخ يحب الانسان اكراما للانسان ، والقديس برونو يحبه لانه « جدير » بذلك (ويغان ، ص ١٣٧) ، في حين أن القديس سانشو يحب « كل الناس » ، لان ذلك يحلو له في ملء الوعي الاناني . (« الكتاب » ، ص : ٣٨٧) .

لقد سبق ان رأينا أعلاه – في العرض الاول – كيف استبعد الملاكون العقاريون الصغار انفسهم بكل احترام من الملكية العقارية الكبيرة . ان هذا الاستبعاد الذاتي من ملكية الناس الآخرين ، بدافع الاحترام ، يوصف عامة بانه العلاقة المميزة للملكية البورجوازية . وان شترنر ليستطيع من هذه العلاقة المميزة ان يوضح لنفسـه السبب في انـه

« ضمن النظام البورجوازي ، بالرغم من المبدأ الذي ينص على أن كل واحد يجب ان يكون مالكا ، لا يملك الكثيرون أي شيء عمليا » . (ص : ٥٤٨) . « وان السبب في ذلك هو ان الكثيرين يغتبطون بمجرد فكرة تملك اي شيء كان ، حتى اذا كان هذا الشيء بعض الاسمال البالية » . (ص : ٥٤٩) .

أما ان « الكثيرين » لا يملكون الا « بعض الاسمال البالية » فهـذا ما يعتبره شيليغا نتيجة طبيعية تماما للذة التي يجنونها من ذلك .

ص : ٣٤٣ : « الا يكون المرء الا حائزا بسيطا ؟ كلا ، فحتى الآن لم يكـن المرء حائزا مطمئنا الى حيازة قطعة من الارض الا بالسماح للآخرين ايضا بحيازة قطعهم الخاصة ؛ لكن جميع الاشياء تخصني الآن . انا مالـك

---

(٢) ان عبارة Betimmagen التي يستخدمها شترنر هنا تعني في وقت واحد « التنظيم »

كل الاشياء التي احتاجها واستطيع الاستيلاء عليها » .

لقد جعل سانشو من قبل الملاكين العقاريين الصغار يستبعدون انفسهم باحترام من الملكية الكبيرة ، وهو يفصل الآن الملاكين الصغار عن بعضهم بعضا . وانه يستطيع الآن ان يمضي ابعد من ذلك ، فيجعل الاحترام مسؤولا عن استبعاد الملكية التجارية من الملكية العقارية ، والملكية الصناعية من الملكية التجارية بالخاصة ، الخ . وبذلك ينتهي الى اقتصاد سياسي جديد كليا قائم على المقدس . وعندئذ فانه يكفيه أن ينتزع الاحترام من رأسه ليلغي بضربة واحدة تقسيم العمل وبنية الملكية التي تنشأ عنه . ويعطي سانشو مثالا عن هذا الاقتصاد السياسي الجديد في الصفحة ١٢٨ من « الكتاب » حيث يبتاع ابرة لا من **البقال** (٢) بل من الاحترام ، وليس بالمال المدفوع الى **البقال** (٢) ، بل بالاحترام المقدم الى الابرة . وعلى اي حال ، فان هذا الاستبعاد الذاتي **العقائدي** لكل فرد من ملكية الغير الذي يهاجمه سانشو هو وهم حقوقي خالص . ففي ظل النظام الحالي للانتاج والتعامل يكذب كل شخص هذا الوهم اذ يوجه جميع جهوده بالضبط الى استبعاد جميع الآخرين من الملكية التي تخصهم بصورة مؤقتة . اما كيف تنهض المسألة فيما يتعلق « بملكية جميع الاشياء » الخاصة بشترنر ، فذلك مايتضح بما فيه الكفاية من العبارة الاضافية : « التي احتاجها **واستطيع الاستيلاء عليها** » . وانه ليوضح ذلك بمزيد من التفصيل في الصفحة ٣٥٣ : « اذا قلت : ان العالم يخصني ، **فليست تلك بعد سوى صيغة جوفاء** لا تتخذ معنى الا بقدر ما لا انطوي على اي احترام للملكية الغير » ؛ وبالتالي بقدر ما يشكل **لا احترام** ملكية الغير **ملكيته** .

ان ما يضايق سانشو بشأن الملكية الخاصة العزيزة عليه جداً هو بالضبط كونها حصرية ، الامر الذي بدونه تكون هراء ــ حقيقة ان هناك ، الى جانبه ، ملاكين خاصين آخرين ايضا . ذلك ان ملكية الغير الخاصة شيء مقدس . وسوف نرى كيف يتقلب في « رابطته » على هذا الوضع المربك . لسوف نرى ان ملكيته الانانية ، الملكية بالمعنى فوق العادي ، ليست شيئا سوى الملكية العادية البورجوازية المتجلية بفعل وهمه التكريسي .

فلنختتم بالحكمة التالية لسليمان : « اذا بلغ الناس مرحلة يفقدون عندها الاحترام للمكية ، فان كل واحد سيكون ملاكا اذن ... وعندئذ [في هذا الميدان ايضا سوف تزيد **الرابطات** موارد الفرد وتضمن ملكيته

(٢) Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصلي .

المهددة » . (ص : ٣٢٤)] (آ) .

. . . .

[العرض رقم ٣ : في المزاحمة بالمعنى العادي وفوق العادي .]
ذات صباح مضى المؤلف ، في لباس فاخر ، ليرى السيد الوزير ايشهورن :

« بما ان الامور لا تسير بنجاح مع الصناعي » (لأن وزير المالية رفض ان يعطيه الأرض والاعتمادات من أجل بناء مصنع خاص به ، ووزير العدل لم يعطه الاذن بانتزاع المصنع من الصناعي – انظر اعلاه بشأن الملكية البورجوازية) « فاني سوف اباري استاذ القانون هذا ؛ ان الرجل احمق ، وانا الذي اعرف مائة مرة اكثر مما يعرف سوف انتزع منه المستمعين اليه » .

– « لكن ، يا صديقي ، هل درست في جامعة وحصلت على درجة ؟ »
– « كلا ، ولكن ما شأن ذلك . اني املك سعة المعارف الضرورية من أجل هذا التعليم » . – « إني آسف ، لكن المزاحمة ليست حرة في هذه المسألة . انا ليس عندي اي شيء ضدك شخصياً ، لكن الشيء الأساسي مفقود – شهادة دكتوراه – وانا الدولة اطالب بهذه الشهادة » – وتنهد كاتب هذه السطور : « وهكذا ، فتلك هي المزاحمة الحرة . فلا بد للدولة ، سيدتي ومعلمتي ، ان تمنحني قبلا القدرة على المزاحمة » .
وعندئذ رجع الى داره محطم المنويات . (ص : ٣٤٧) .

ما كان يخطر في باله مطلقا ، في بلدان عالية التطور ، ان يسأل الدولة الأذن بمزاحمة استاذ في القانون . لكنه حين يتوجه الى الدولة بوصفها مستخدمة ويسألها المكافاة ، اي الأجور ، وبذلك يدخل هو نفسه مجال المزاحمة ، فان المرء لايستطيع اذن ، بعد مباحثه السابقة عن الملكية الخاصة و Privati [المساويين] ، والملكية الجماعية ، والبروليتاريا ، والبراءات(ب) ، والدولة والاوضاع القانونية(ج) ، الخ ، ان يفترض أن « التماسه سيتكلل بالنجاح » . وبالحكم على مآثره السابقة ، فان الدولة تستطيع في افضل الاحوال أن تعينه قيماً (Custos) (د) « المقدس » في ملكية بوميرانية ما في المناطق الحراجية النائية .

(آ) ان اربع صفحات من المخطوطة مفقودة هنا .
(ب) lettres patentes ، بالفرنسية في النص الاصلي .
(ج) Status ، باللاتينية في النص الاصلي .
(د) بالالمانية Küster (قندلفت) ، وهي عبارة يستخدمها ماركس وانجلز للسخرية .

وتستطيع أن « نحشر » هنا « بصورة عرقية » ، على سبيل التسلية ، اكتشاف سانشو العظيم بأنه ليس ثمة أي « فارق آخر » بين « **الفقراء** » و « **الاغنياء** » غير « الفارق » بين « القادرين » (آ) و « **العاجزين** » (ص : ٣٥٤) .

فلنقطس مرة أخرى في « المحيط الكئيب » « لتعريفات » شترنر عن المزاحمة .

« ان المزاحمة أقل » (أوه ، « أقل » !) « ارتباطاً بالنية في صنع شيء على أحسن وجه ممكن منها بالنية في صنعه على أحسن قدر من **المنفعة** والربح . ولهذا السبب لا يدرس الناس الا من أجل الحصول على مركز (دراسات غذائية) ، ويعمدون الى التذلل والتملق ، ويشجعون الروتين والالمام بالأعمال ؛ انهم يشتغلون من أجل المظاهر . وبالتالي فبينما يكون الهدف ظاهريا **الانجاز الجيد** ، فان الناس في حقيقة الأمر لا يستهدفون الا صفقة ناجحة وربما ربحا نقديا . ومن المؤكد ان أحداً لا يريد أن يكون رقيباً ، لكن الجميع يريدون ان يحرزوا تقدماً ... وكل واحد يخشى ان ينقل ، واكثر من ذلك ان يسرح » . (ص : ٣٥٤ ، ٣٥٥) .

فليكتشف صاحبنا المغفل كتابا في الاقتصاد السياسي حيث يؤكد حتى بعض المنظرين ان المقصود في المزاحمة هو « الانجاز الجيد » أو « صنع شيء على أحسن وجه ممكن » وليس « صنعه على أحسن قدر من المنفعة » . وعلى اي حال ، فسوف يجد في اي كتاب من هذا النوع ان المزاحمة عالية التطور ، في اطار الملكية الخاصة ، في انكلترا على سبيل المثال ، « تصنع » بالفعل « الشيء على أحسن وجه ممكن » . ان الغش التجاري والصناعي على نطاق ضيق لا يزدهر الا في اطار المزاحمة المحدودة، بين الصينيين والألمان واليهود ، وعلى العموم بين الباعة المتجولين وصغار البقالين. لكن الباعة المتجولين انفسهم لايرد ذكرهم على لسان قديسنا ؛ فهو لايعرف الا المزاحمة بين الموظفين ومعلمي المدارس الزائدي العدد ، ويفضح نفسه هنا بوصفه النموذج الكامل للموظف البروسي الملكي . ولقد كان في مقدوره ايضا ان يقدم كمثال على المزاحمة مسعى الحاشية في كل عصر لاكتساب ود العاهل ، لكن هذا الامر يتجاوز حتى درجة كبيرة افقه البورجوازي الصغير .

بعد هذه المغامرات الجبارة مع الموظفين الزائدي العدد والمحاسبين وكتاب المحاكم ، يواجه القديس سانشو مغامرته العظمى مع الحصان الشهير كلافيلينو ، الذي تحدث عنه النبي سرفانتس في الفصل الحادي والاربعين من العهد الجديد . ان سانشو يمتطي الحصان العالي للاقتصاد السياسي ويحدد الاجر الادنى بواسطة

(آ) في الاصل : «Der Vermögende» ، وتعني القادر ، والقوي ، والغني .

(ب) في الاصل : «der Unvermögende» وتعني العاجز ، ومن لا حول له ولا قوة ، والوضيع .

« المقدس » . وصحيح انه يكشف هنا مرة اخرى عن حيائه الفطري ويرفض بادىء الامر امتطاء الجواد الطائر الذي يحمله أعلى كثيرا من السحب الى المناطق « حيث تولد الصواعق والرعد والبرق ، ووابل البرد والثلوج » . لكن « الدوق » ، أي الدولة » ، يشجعه ، ولا يكاد شيليغا — دون كيشوت ، الاكثر جرأة والاعظم خبرة منه ، يقفز فوق السرج حتى يتسلق صاحبنا الفاضل سانشو كفل الحصان خلفه . ولا تكاد يد شيليغا تدير البرغي المثبت على رأس الحصان ، حتى يندفع الحصان عالياً في الهواء وتصيح بهم جميع السيدات — وماريتورنا على راسهن : « فلترافقكما الانانية المتفقة مع نفسها ، ايها الفارس المقدام ، وانت يا حامل الدروع الاكثر اقداماً أيضا ، ولتنجحا في تحريرنا من شبح مالامبرونو (١٩٢) ، من شبح «المقدس» ! وانت ايها الشجاع سانشو ، حافظ على توازنك جيدا ، بحيث لا تسقط وتعاني مصير فايتون حين اراد ان يسوق عربة الشمس » .

« اذا افترضنا » (هذا هو يترنح في الافتراضات) « انه اذا كان **النظام** يخص **ماهية** الدولة ، فان **الخضوع** ايضا قائم في **طبيعتها** » (انتقال بهيج بين « الماهية » و « الطبيعة » — تلك هي « العثرات » التي شاهدها سانشو اثناء طيرانه) ، « فاننا نلاحظ **اذن** اننا اذا اخذنا بعين الاعتبار أولئك الذين في اسفل السلم » (مما لا ريب فيه انه يقصد أولئك الذين في الاعلى) « او اصحاب الامتياز ، فان المرؤوسين **مغبونون بصورة مطلقة ويدفعون ثمنا باهظا جدا** » . (ص : ٣٥٧) .

« اذا افترضنا .. فاننا نلاحظ اذن » . كان يجب ان نقرأ : فاننا نفترض اذن . اذا افترضنا أن في الدولة « رؤساء » و « مرؤوسين » ، فاننا « نفترض » ايضا ان اولئك « مميزون » بالمقارنة مع هؤلاء . وعلى اية حال ، فاننا نستطيع ان نعزو الجمال الاسلوبي لهذه العبارة ، وكذلك الاعتراف المفاجيء « بالماهية » و «الطبيعة» لشيء ما ، الى حياء وتشوش صاحبنا سانشو بينما هو يحاول في قلق الاحتفاظ بتوازنه اثناء طيرانه الهوائي ، والى الأسهم النارية التي تنطلق تحت انفه . بل اننا لا ندهش اذا رأينا القديس يفسر عواقب المزاحمة لا من المزاحمة نفسها بل من البيروقراطية ، ويجعل الدولة مرة اخرى تحدد الأجور ★ .

انه لا يدرك أن التذبذبات المستمرة في الأجور تنسف نظريته الجميلة بكاملها ؛ ومما لا ريب فيه أن دراسة أدق للاحوال الصناعية كانت تظهره على امثلة عن

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] انه لا يرى هنا ايضا ان « ابتزاز » و « استغلال » العمال في العالم الحديث مردهما الى افتقارهم الى الملكية ، وان الافتقار الى الملكية يتناقض بصورة مباشرة مع التأكيدات التي يعزوها سانشو الى البورجوازيين الليبراليين [...] البورجوازيين الليبراليين الذين يزعمون انهم يمنحون الملكية الى الجميع بتجزئة الملكية العقارية .

صناعي « مبتز » و « مستغل » من قبل عماله وفقاً للقوانين العمومية للمزاحمة ، اذا لم تكن هذه التعابير الحقوقية والأخلاقية قد فقدت كل معنى ضمن اطار المزاحمة .

لشدّ ما تنعكس العلاقات الاكثر عمومية في تحف سانشو الأوحد بطريقة ساذجة وبورجوازية صغيرة ! ولشدّ ما هو معني ، بوصفه معلم مدرسة ، باستخلاص القواعد الاخلاقية من جميع هذه العلاقات ودحضها بمصادرات اخلاقية — هذا ما يبين بكل وضوح مرة اخرى بفضل الطابع القميء الذي تقلصت المزاحمة اليه عنده . ويجب ان نورد هذه الفقرة (٢) « بصورة كاملة » « حتى لا يضيع شيء على الاطلاق » .

« وفيما يتعلق بالمزاحمة مرة اخرى ، فانها تدين بوجودها لحقيقة ان جميع الناس لا يسهرون على أعمالهم ، ولا ينتهون الى التفاهم فيما بينهم بخصوصها ؛ وهكذا ، على سبيل المثال ، يحتاج جميع سكان مدينة ما الى الخبز ؛ وبالتالي فان في مقدورهم ان ينتهوا بكل يسر الى اتفاق لاقامة مخبز عام . وبدلا من ذلك ، فانهم يتركون امر تموين الخبز للخبازين المتنافسين . وكذلك فانهم يتركون امر تموين اللحم للقصابين ، والخمر لتجار الخمرة ، الخ ... اذا كنت لا أعنى بأعمالي ، فانه لا بد لي اذن ان اكون راضياً بما يحلو لآخرين ان يقدموا لي . والحال ان الحصول على الخبز من شأني ، فانا اريده وهو يلزمني ، ومع ذلك يتركه المرء للخبازين ، ويأمل على الاكثر في الحصول ، بفضل تنازعهم وخصومتهم ومحاولاتهم للتغلب على بعضهم بعضاً . وباختصار يأمل المرء في الحصول ، بفضل مزاحمتهم ، على ميزة لايستطيع المرء أن يتوقعها من الخبازين اعضاء النقابات الحرفية ، الذين يملكون الاحتكار الكامل والحصري للخبازة » (ص : ٣٦٥) .

انه مما يميز صاحبنا البورجوازي الصغير انه يوصي هنا مواطنيه البورجوازيين الصغار ، ضد المزاحمة ، بمؤسسة من نمط المخابز العامة التي كانت موجودة في اماكن متعددة في ظل النظام النقابي الحرفي والتي وضع حد لها من قبل نمط الانتاج التزاحمي الأقل كلفة . وهذا يعني انه يوصي بمؤسسة من طبيعة محلية ما كان يمكن ان تستمر الا في ظل شروط محدودة ضيقة ، وكان من المحتم ان تزول مع قيام المزاحمة التي نسفت الاطار المحلي . لا بل انه لم يتعلم من المزاحمة حقيقة ان « الطلب » على الخبز مثلا يختلف من يوم الى آخر ، وانه لايتوقف عليه مطلقا ما اذا كان الخبز سيظل « من شأنه » في الغداة او ما اذا كانت حاجته الى الخبز سوف تكون في نظر الآخرين من شأنهم ، وما اذا كان سعر الخبز سوف يحدد ضمن اطار المزاحمة بتكاليف الانتاج وليس بهوى الخبازين . انه يجهل جميع تلك الشروط

---

(٢) in extenso ، باللاتينية في النص الاصلي .

الجديدة التي خلقتها المزاحمة : الغاء الاطار المحلي ، وإنشاء وسائل المواصلات ، وتقسيم العمل المتقدم ، والتعامل العالمي ، والبروليتاريا ، والآلات ، الخ ، ويتطلع القهقرى بكل حنين الى الذهنية البورجوازية الصغير الوسيطية . ان كل ما يعرفه عن المزاحمة هو انها « تنازع وخصومة ومحاولات للتغلب الواحد على الآخر » ؛ اما علاقاتها الاخرى بتقسيم العمل ، والعلاقة بين العرض والطلب ، الخ ، ★ فهذا ما لا يهتم به مطلقاً . أما أن البورجوازيين ، كلما تطلبت مصالحهم ذلك (وهم افضل حكما في هذه الامور من القديس سانشو) ، « ينتهون الى تفاهم » دائما بقدر ما يكون ذلك ممكنا في اطار المزاحمة والملكية الخاصة ، فهذا ما تثبته الشركات المساهمة التي نشأت مع ازدهار التجارة البحرية والمانيفاكتورة واستولت على جميع فروع الصناعة والتجارة التي كانت في متناول يدها . ان مثل هذه « الاتفاقات » ، التي قادت فيما قادت اليه الى الاستيلاء على امبراطورية في الهند الشرقية ، هي بكل تأكيد امر حقير بالمقارنة مع الوهم حسن النية عن المخابز العامة ، الجدير بالمناقشة في Vossische Zeitung . وأما البروليتاريون فقد نشأوا ـ على الاقل في مظهرهم الحديث ـ من المزاحمة بادىء الامر ؛ ولقد سبق لهم ان اقاموا مرارا وتكرارا مشاريع جماعية انهارت دائما على اية حال لانها كانت عاجزة عن مزاحمة المخابز والملاحم الخاصة « المتنازعة » . ولانه لم يكن اي«اتفاق» متاحا للبروليتاريين ، الذين غالبا ما تكون مصالحهم متضاربة من جراء تقسيم العمل ـ سوى اتفاق سياسي يستهدف تغيير الاوضاع القائمة بمجموعها . وحيث يمكن تطور المزاحمة البروليتاريين من ان « ينتهوا الى تفاهم » فيما بينهم ، فانهم يتفاهمون ليس بشأن المخابز العامة« بل بشأن قضايا مختلفة الاختلاف كله ★★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] كان في مقدورهم أن « ينتهوا الى تفاهم » منذ بداية الامر . اما أن « التفاهم » (كي نستخدم هذه الكلمة بمضامينها الاخلاقية) لا يصبح ممكنا الا بفعل المزاحمة وان « التفاهم » العمومي على طريقة سانشو مسألة ليست موضع البحث بسبب من المصالح الطبقية المتعارضة ، فهذا آخر اهتمامات حكيمنا . ان الفلاسفة الالمان من هذا العيار يوسعون على العموم بؤسهم الخاص الضيق بحيث يمطونه ابعاد التاريخ العالمي ، متوهمين ان الاحداث التاريخية التي كانت تشمل القسم الاكبر من العالم قد افتقرت الى حكمتهم بالضبط من أجل تسويتها « بالتفاهم » وايضاح جميع الامور المتعلقة بها . وان مثال سانشو ليبين الى اي مدى يمكن أن يمضي المرء بمثل هذه الاوهام .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يجب « عليهم ان ينتهوا الى تفاهم » بشأن مخبز عام . أما أن أولئك الذين يسميهم « هم » و « الجميع » يمثلون ، حسب العصور والاحوال ، أفرادا هم انفسهم مختلفون وأصحاب مصالح متنوعة ، فان هذا لا يعني بالطبع صاحبنا سانشو . ان الافراد قد ارتكبوا دائما طوال مجرى التاريخ حتى يومنا الحاضر خطيئة انهم لم ينتبهوا منذ البداية « الحكمة » الذكية جدا التي يتحدث بها بكل اطناب الفلاسفة الالمان عن الاحداث بعد وقوعها .

ان انعدام « التفاهم » الذي يسجله سانشو هنا بين افراد متزاحمين يقابل بصورة تامة عرضه اللاحق عن المزاحمة ويناقضه بصورة لا تقل عن ذلك كمالا ، هـذا المرض الذي يمكننا الاستمتاع به في « الشرح » . (**ويغان** ، ص : ١٧٣) .

« ان المزاحمة قد ادخلت لانها اعتبرت بركة بالنسبة الى الجميع . ان الناس قد انتهوا الى اتفاق بشأنها ، كما ان المحاولات من اجل مقاربتها قد بذلت **بصورة مشتركة** ... ان الناس **اتفقوا** عليها تقريبا كما يتفق الصيادون في حملة صيد ... حين يجدون من المناسب لغرضهم ان يتبعثروا في الغابة ويصيدوا « افراديا » ... وصحيح انه يتبين الآن ... ان جميع الناس لا يجدون في المزاحمة ... مصلحتهم » .

« انه يتبين الآن » ان سانشو لا يعرف عن الصيد اكثر مما يعرف عن المزاحمة . انه لا يتحدث عن اثارة الطرائد من مكانها ولا عن القنص بواسطة كلاب الصيد ، بل عن القنص بالمعنى فوق العادي . ولا يتبقى امامه سوى ان يكتب تاريخا جديدا للصناعة والتجارة وفقا للمبادىء الواردة أعلاه ، وانشاء « رابطة » من اجل هذا النوع من القنص فوق العادي .

وانه ليتحدث عن علاقة المزاحمة بالاخلاق بنفس الاسلوب الهادىء ، الوزين ، الجدير بالمجلات الصادرة عن الأبرشيات .

« تلك الخيرات الجسدية التي لا يستطيع الانسان بصفته هـذه » (!) « الاحتفاظ بها لنفسه ، يحق لنا ان ننتزعها منه . ذلك هو معنى المزاحمة ، معنى حرية الصناعة . واننا لنحصل ايضا على جميع الخيرات الروحية التي لا يستطيع الاحتفاظ بها لنفسه . بيد ان الخيرات **المكرسة** محرمة . مكرسة ومضمونة — من قبل من؟... من قبل الانسان او المفهوم ، مفهوم القضية المأخوذة بعين الاعتبار » . وانه ليورد على انها مثل هذه الخيرات المكرسة «الحياة» ، و «حرية الشخص» ، و « الدين » ، و « الشرف » ، و « آداب السلوك » ، و « الحياء » ، الخ . (ص : ٣٢٥) .

في البلدان المتحضرة « يحق » لشترنر ان ينتزع جميع هـذه « الخيرات المكرسة » ، ان لم يكن من « الانسان بصفته هذه » ، فعلى الاقل من البشر الفعليين ، بكل تأكيد بواسطة المزاحمة وفي ظل شروطها . ان الثورة الاجتماعية الكبرى التي حققتها المزاحمة التي حولت علاقات البورجوازيين ببعضهم بعضا وبالبروليتاريين الى علاقات نقدية خالصة ، وجعلت من جميع « الخيرات المكرسة »

الآنفة الذكر سلعا تجارية ، ودمرت بالنسبة الى البروليتاريين جميع العلاقات التقليدية والطبيعية ، مثلا العلاقات العائلية والسياسية ، جنبا الى جنب مع بنيتها الفوقية الايديولوجية بأسرها ـ ان هذه الثورة الجبارة لم تنطلق بالتأكيد من المانيا . ان المانيا لم تلعب الا دورا منفعلا فيها ؛ لقد اتاحت ان تنتزع منها خيراتها المكرسة حتى دون ان تتناول السعر الجاري لقاءها . وهكذا فان صاحبنا البورجوازي الصغير الالماني لا يعرف الا تأكيدات البورجوازيين المنافقة عن الحدود الاخلاقية للمزاحمة البورجوازية التي تدوس كل يوم بالاقدام « الخيرات المكرسة » للبروليتاريين ، و « شرفهم » ، و « حياءهم » ، و « حريتهم الشخصية » ، بل تحرمهم حتى من التعليم الديني . اما سانشو فيأخذ هذه « الحدود الاخلاقية » ، التي هي مجرد ذريعة ، على انها « معنى » المزاحمة الحقيقي ، وبذلك فان واقع المزاحمة ،امام هذا المعنى ، لا يبقى له وجود .

ويلخص سانشو نتائج ابحاثه عن المزاحمة في الصيغة التالية :

« هل المزاحمة حرة ، وقد اوثقتها الدولة ، هذا الحاكم وفقا للمبدأ البورجوازي ، بالف عائق ؟ » (ص : ٣٤٧) .

ان « المبدأ البورجوازي » لسانشو الصالح في كل مكان ، الذي يجعل « الدولة » « الحاكم » والذي يعتبر عوائق المزاحمة الناشئة عن نمط الانتاج والتعامل عوائق « توثق » بها « الدولة » « المزاحمة » ، ينادى به هنا مرة اخرى « باستياء » ملائم .

لقد سمع القديس سانشو « في هذه الاوقات الاخيرة » مختلف انواع المستحدثات يتردد صداها « من فرنسا » (راجع **ويغان** : ص : ١٩٠) ، وبضمنها تشييء الاشخاص في المزاحمة والفارق بين المزاحمة والمباراة . بيد ان صاحبنا « البرليني المسكين » قد « افسد هذه الاشياء الرائعة بفعل الحماقة » (**ويغان** ، المصدر ذاته ، حيث ينطق وجدانه المذنب بفمه) . « هكذا - على سبيل المثال ، يقول » في الصفحة ٣٤٦ من « الكتاب » .

« هل المزاحمة الحرة حرة فعليا ؟ هل هي في الحقيقة مزاحمة واقعية ، يعني مزاحمة **اشخاص** كما تدعي ، لانها تؤسس حقها على هذا الحق ؟ »

ان السيدة المزاحمة ، فيما يبدو ، تتظاهر بانها هذا الشيء او ذاك ، لانها (يعني بعض الحقوقيين والسياسيين والحالمين البورجوازيين الصغار ، المتجرجرين في ذيل حاشيتها) تؤسس حقها على هذا الحق . ان سانشو يباشر بهذه الاستعارة

في تكييف « الاشياء الرائعة » «القادمة من فرنسا» من الهاجرة البرلينية. ولسوف نظفر من فوق التأكيد السخيف الذي عالجناه اعلاه بأن « الدولة ليس لديها اعتراض ضدي شخصيا » وبذلك تعطيني الاذن بالمزاحمة ، لكنها تنكر علي « الشيء » (ص : ٣٤٧) ، وتنتقل بصورة مباشرة الى برهانه على ان المزاحمة ليست في حال من الأحوال مزاحمة اشخاص .

« لكن ، أهم **الأشخاص** الذين يتزاحمون في واقع الأمر ؟ كلا ، بل مرة اخرى **الأشياء** ، **والأشياء وحدها** ! في المحل الاول ـ المال ، الخ . ان في المزاحمة مغلوبين دائماً . بيد أن الامر يختلف حسبما يكون في الامكان الحصول على الوسائل الناقصة **بواسطة الجهد الشخصي** اولا يكون في الامكان الحصول عليها إلا بواسطة الحظوة وحدها ، على أنها هدية ، مثلا أن يكون الفقير ملزما بأن يتـــرك للغني ثروته ، يعني ان يقدمهـــا له كهدية » . (ص : ٣٤٨) .

« اننا نقدم له هدية » نظريته عن الهدية . (**ويغان** ، ص : ١٩٠) . فلينظر في الفصل عن « العقد » في اي كتاب عـــن القانون ويعلم ما اذا كانت « الهديـــة » التي « يلزم بتقديمها » هي هدية بعد . وبهذه الطريقة ، فان شترنر « يقدم هدية » لنـــا تقدنا لكتابه ، لانه « ملزم بأن يتركه لنا ، يعني أن يقدمه لنا كهدية » .

ان حقيقة أن واحدا من متزاحمين « أشياؤهما » متساوية يدمر الآخر لا وجود لها بالنسبة الى سانشو . واما أن العمال يتزاحمون بالرغم من أنهـــم لا يملكون اية « أشياء » (بمعنى شترنر) ، فتلك حقيقة لا وجود لها ايضا بالنسبة اليه . وحين يلغي المزاحمة ، فانه يحقق احدى الرغبات الاكثر تقوى « لاشتراكيينا الحقيقيين » ، الذين من المؤكد انه سيتلقى منهم أعمق الشكر . وهكذا فان « الأشياء وحدها » لا « الأشخاص » هي التي تتزاحم . ان الاسلحة وحـــدها تتقاتل ، لا الناس الـــذيـــن يستخدمونها ، والذين تعلموا استخدامها ببراعة . فليس الناس هناك إلا كي يسقطوا صرعى . بهذه الطريقة ينعكس الصراع التزاحمي في أذهان معلمي المدارس البورجوازيين الصغار الذين يعزون انفسهم ، في مواجهة بارونات اسواق البورصة المحدثون ولوردات الأقطان ، بفكرة انهم انما يفتقرون الى « الأشياء » فقط كي يفرضوا « جهدهم الشخصي » على هؤلاء الطغاة . وان هذه الفكرة الحمقاء تبدو أشد إضحاكاً اذا ما نظر المرء بمزيد من التدقيق الى « الأشياء » ، بدلا من الاقتصار على المفاهيم الاكثر شيوعا وشعبية ، مثلا « المال » (الذي ليس على هذا القدر من الشعبية كما يبدو) . ان هذه « الأشياء » تتضمن فيما تتضمنه : ان يعيش المزاحم في بلد أو مدينة حيث يستمتع بنفس الميزات التي يستمتع بها المزاحمون الذين يصادفهم ؛ ان العلاقات بين المدينـــة والريف قـــد

بلغت مرحلة متقدمة من التطور ؛ انه يزاحم في شروط جغرافية وجيولوجية وهيدروغرافية ملائمة ؛ انه يجب أن يكون صانع حرير في ليون ، وصانع اقطان في مانشستر ، أو في مرحلة أبكر صانع سفن في هولندا ؛ ان تقسيم العمل في فرعه الصناعي ـ كما في الفروع الاخرى المستقلة عنه الاستقلال كله ـ قد أصبح متقدما جدا ؛ ان وسائل المواصلات تؤمن له تفي أسعار النقل الرخيصة التي توفرها لمزاحميه ؛ وانه يجد عمالا بارعين ومراقبين مؤهلين . ان جميع هذه « الأشياء » ، الاساسية من أجل المزاحمة ، وعلى العموم القدرة على المزاحمة في **السوق العالمية** (التي لا يعرفها ولا يستطيع أن يعرفها من جراء نظريته عن الدولة والمخابز العامة ؛ لكن التي تقرر ، لسوء الحظ ، المزاحمة والقدرة على المزاحمة ، هي « أشياء » لا يستطيع الحصول عليها « بواسطة الجهد الشخصي » ولا أن « تهدى اليه » بفعل « نعمة » « الدولة » ؛ (راجع ص : ٣٤٨) . ان الدولة البروسية ، التي جربت أن « تقدم » كل هذا الى شركتها التجارية لما وراء البحار (See handlung) (١٩٢) تستطيع أن تقدم اليه أفضل المعلومات عن هذا الموضوع . انه سانشو يتكشف هنا بوصفه الفيلسوف البروسي الملكي للشركة التجارية لما وراء البحار ، وذلك باعطائه شرحا مفصلا عن وهم الدولة البروسية بشأن جبروتها وعن وهم الشركة التجارية لما وراء البحار بشأن قدرتها على المزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فمن المؤكد ان المزاحمة بدات بوصفها « مزاحمة أشخاص » يملكون « وسائل شخصية » . ان تحرير الأرقاء الاقطاعيين ، هذا الشرط الأولي للمزاحمة ، والتراكم الاول « للأشياء » قد كانا عملين « شخصيين » خالصين . وبالتالي فاذا كان سانشو راغبا في وضع مزاحمة الأشخاص في مكان مزاحمة الأشياء ، فهذا يعني أنه يريد أن يعود الى بداية المزاحمة ، متخيلا انه يستطيع إذ يفعل ذلك ان يعطي ، بفضل ارادته ووعيه الأناني فوق العادي ، اتجاها مغايرا لتطور المزاحمة .

ان هذا الرجل العظيم ، الذي ليس شيء مقدسا بالنسبة اليه والذي لا يأبه « لطبيعة الاشياء » أو « مفهوم العلاقة » ، قد اضطر مع ذلك في آخر الأمر الى المناداة بأن « طبيعة » الفارق بين الشخصي والمادي مقدسة ، ومثل ذلك « مفهوم العلاقة » بين هاتين الصفتين ، وبذلك تخلى عن دور « الخالق » في مواجهتهما . بيد ان هذا الفارق المقدس في نظره ، كما يطرحه في الفقرة الواردة ، يمكن الغاؤه تماما دون أن يؤدي ذلك الى ارتكاب « التدنيس الأشد مغالاة » . فلولا يلغيه هو نفسه اذ يجعل الوسائل المادية تكتسب بفعل الجهد الشخصي وبذلك يحول الجهد الشخصي الى قوة موضوعية ، ومن ثم فانه يستطيع بكل هدوء أن يطالب الآخرين ، على الصعيد الاخلاقي ، بأن يتخذوا موقفا شخصيا منه . ولقد كان في مكنة المكسيكيين ، بالطريقة ذاتها بالضبط ، ان يطلبوا من الاسبان الا يطلقوا النار عليهم بالبنادق ، بل يهاجموهم

بقبضاتهم أو ، وفقا لاقتراح القديس سانشو : « يمسكوا بهم من حلوقهم » كيما يتخذوا موقفا « شخصيا » منهم . اذا كان شخص ما قد اكتسب ، بفضل الغذاء الجيد والتربية اليقظة والتدريب الجسدي ، قوة ورشاقة جسديتين كبيرتين ، في حين ان شخصا آخر لم يتمكن قط ، من جراء الغذاء الرديء وغير الصحي وما يترتب عليه من سوء الهضم ، وكنتيجة للاهمال في الطفولة واضطراره الى القيام بجهود مفرطة ، من اكتساب « الأشياء » الضرورية من أجل تنمية عضلاته – كي تدع جانبا مسألة التحكم فيها على هواه – فان « الجهد الشخصي » للشخص الاول يشكل اذن قوة مادية خالصة بالنسبة الى الشخص الثاني . انه لم يكتسب « الوسائل التي كان يفتقر اليها بواسطة الجهد الشخصي » ، بل الأمر على النقيض من ذلك، اذ هو يدين « بجهده الشخصي » الى الوسائل المادية المتوفرة له . وفيما عدا ذلك ، فان تحويل الوسائل الشخصية الى وسائل مادية والوسائل المادية الى وسائل شخصية ليس سوى مظهر من مظاهر المزاحمة ولا ينفصل عنها البتة . ان المطالبة بوجوب المزاحمة بالوسائل الشخصية وليس بالوسائل المادية يؤول الى المصادرة الاخلاقية بأن المزاحمة والشروط الموضوعية التي تتوقف عليها يجب أن تكون لها عواقب غير تلك العواقب الناجمة عنها بصورة محتومة .

وهذا تلخيص آخر ، وهو هذه المرة التلخيص النهائي لفلسفة المزاحمة :

« تعاني المزاحمة من هذه السيئة الأساسية ، ألا وهي أن كل امرىء لا يملك تحت تصرفه الوسائل من أجل المزاحمة ، لأن هذه الوسائل لا تنشأ عن **الشخصية** بل عن **الاحتمال** . انّ الغالبية لا يملكون وسائل، وبالتالي » (أواه ، يا لها من « بالتالي » !) « لا يملكون شروى نقير » . (ص : ٣٤٩) .

ولقد سبق فأشرنا اليه اعلاه بأن الشخصية نفسها في المزاحمة مسألة احتمال ، في حين ان الاحتمال شخصية . ان « الوسائل » من أجل الدخول في المزاحمة ، المستقلة عن الشخصية ، هي شروط الانتاج والتعامل للأشخاص انفسهم ، التي تظهر ضمن اطار المزاحمة على انها قوة مستقلة بالقياس الى هؤلاء الاشخاص ؛ على انها وسائل عرضية بالنسبة اليهم . ان تحرير الناس من هذه القوى يتحقق ، وفقا لسانشو ، بان ينتزع الناس من رؤوسهم **الافكار** عن هذه القوى ، أو بالاحرى التشوهات الفلسفية والدينية لهذه الافكار – سواء بالترادف اللغوي («Vermögen» و «Vermögen») ام المصادرات الاخلاقية (مثلا فليكن كل واحد « انا » جبارة) ، أم بالتكشيرات المضحكة والتبجح الهزلي العاطفي ضد « المقدس » .

---

(١) Vermögen ، بجوهر معناه « خيرات ، ثروة » ، و Vermögen فعل معناه « يقدر ، يستطيع » . وان شترنر يتلاعب بالكلمتين ومعنييهما المختلفين .

لقد استمعنا الى الشكوى المقدمة من قبل بان « الانا » في المجتمع البورجوازي الحالي، بصورة خاصة بسببمن الدولة، لا تستطيع تحقيق قيمتها ، اي لا تستطيع ان تستخدم « قدراتها » [Vermögen] . واننا لنعلم الآن بالاضافة الى ذلك ان « الفردية » لاتمنح « الأنا » الوسائل من أجل المزاحمة ، وان « قوتها » ليست قوة في حال من الاحوال ، وانها تظل « لا تملك شروى نقير » ، بالرغم من ان كل شيء باعتباره **شيؤها** هو **ملكيتها** أيضا » . ★ ان تناقض الأنانية المتفقة مع نفسها تام هنا. بيد أن جميع هذه « السيئات » الخاصة بالمزاحمة سوف تتلاشى حين يصبح « الكتاب » جزءاً من وعي الناس العام . وحتى ذلك الحين يثابر سانشو في تجارته بالأفكار ، دون ان يحقق على اي حال « انجازا جيداً » أو « يصنع الأشياء على احسن وجه ممكن » .

١١ ـ العصيان

ان نقد المجتمع يشكل الحد الأخير لنقد العالم القديم ، العالم المقدس . واننا نحقق بواسطة **العصيان** قفزة الى العالم الجديد ، العالم الأناني .

لقد شاهدنا من قبل في « المنطق » ماهو العصيان بصورة عامة : انه رفض احترام المقدس . وعلى أية حال ، فان العصيان يكتسب هنا فضلا عن ذلك طابعا عمليا خاصا .

الثورة = العصيان المقدس .
العصيان = الثورة الأنانية أو الدنيوية .
الثورة = قلب النظام القائم .
العصيان = انقلاب ذاتي .
الثورة = عمل سياسي أو اجتماعي .
العصيان = عملي الأناني .
الثورة = قلب ما هو موجود .
العصيان = وجود القلب .

الخ ، الخ . ص : ٤٢٢ وما يليها . ان الطريقة التي استخدمها البشر حتى الوقت الحاضر من أجل قلب العالم الذي يجلون أنفسهم فيه لا بد من اعلانها بالطبع مقدسة أيضا ، ومعارضتها بطريقة « شخصية » من أجل سحق العالم القائم.

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة :] ان الفارق بين الماهية والظاهرة يفرض نفسه هنا بالرغم من سانشو .

ان الثورة « تستقيم » في قلب النظام القائم [Zustand] (آ) او وضع (ب) الدولة ، والمجتمع ؛ وبالتالي فهي عمل **سياسي او اجتماعي** » . ان العصيان : « بالرغم من ان قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاقه مطلقا ، بل يترتب عن **استياء الناس من انفسهم**». انه انتفاضة للأفراد ، نهوض دونما اعتبار للمؤسسات التي تنبثق عنه. ان الثورة تستهدف **مؤسسات** جديدة ؛ والعصيان يؤدي بنا الى وضع لا تسمح فيه بعد الآن للمؤسسات ان تأمرنا ، بل على **العكس من ذلك** ننظم انفسنا بأنفسنا . ليس هو صراعا ضد النظام القائم ، لأنه اذا نجح فان النظام القائم سوف ينهار من تلقاء ذاته ؛ انه مجرد الجهد الذي ابذله للتخلص من النظام القائم . اذا تخليت عن النظام القائم فانه يموت اذن ويتفسخ . وبما ان هدفي ليس بعد **الآن** قلب النظام القائم ، بل الارتفاع فوقه ، فإن غرضي وعملي ليسا سياسيين او اجتماعيين ، بل **أنانيان لانهما** موجهان نحوي ونحو فرديتي على وجه الحصر » . (ص : ٤٢١ ، ٤٢٢) .

ان المثقفين الظرفاء يتلاقون (ب) . ان ما نادى به الصوت الصارخ في البرية قد تحقق الآن . ان العنيد يوحنا المعمدان « شترنر » قد وجد مسيه المقدس (ج) في شخص « الدكتور **كوهلمان من هولستاين** » . اصغوا .

« لا ينبغي لك ان تحطم او تدمر ما يعترض طريقك ، بل تدور حوله وتتركه جانبا . وحين تكون قد درت حوله وتركته جانبا ، فانه سيكف عن الوجود من تلقاء ذاته ، لانه لن يجد دعما بعد الآن . » Das Reich des Geistes, etc. Geuf) ملكوت **الروح** ، ١٨٤٥ ، ص : ١١٦) .

ان الفارق بين الثورة والعصيان على طريقة شترنر ليس كما يحسب شترنر ان الثورة عمل سياسي واجتماعي بينما العصيان عمل اناني ؛ بل ان الثورة عمل في حين ان العصيان ليس عملا على الاطلاق . ان كل سخف النقيضة التي يقدمها شترنر يتضح في الحال من حقيقة انه يتحدث عن « الثورة » على انها شخص معنوي يناضل ضد « النظام القائم » الذي هو شخص معنوي آخر . ولو ان القديس سانشو استعرض الثورات المختلفة والمحاولات الثورية التي جرت **فعلا** ـ مثلا عند الكورسيكيين ، والايرلنديين ، والأرقاء الروس ، وعلى العموم عند الشعوب غير المتحضرة ، فلعله كان يستطيع ان يجد فيها الاشكال التي يراوده إحساس غامض عنها حين خلق « عصيانه » الايديولوجي . وفيما عدا ذلك ،

(آ) Zustand ، الاوضاع ، الثروة .

(ب) Les beaux esprits se rencontrent ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) ثمة تلاعب بالالفاظ هنا غير قابل للترجمة : Heilles ـ متبجح ، عقال ، Heiling ـ قديس

فاذا هو عني بالأفراد الفعليين ، « الموجودين » في كل ثورة ، وكذلك بشروط وجودهم ، فبدلا من ان يكتفي بالانا الخالصة و « النظام القائم » ، وبكلام آخر الجوهر (عبارة جوفاء لا يتطلب قلبها ثورة ، بل يكفي لذلك فارس رحالة مثل القديس برونو)، فلعله كان ينتهي اذن الى ان يفهم ان كل ثورة ، وكذلك النتائج التي تؤدي اليها ، قد تقررت بفعل هذه الشروط الحياتية للافراد ، بفعل حاجاتهم ؛ وان « العمل السياسي او الاجتماعي » لم يكن في حال من الأحوال متناقضا مع « العمل الاناني » .

ان عمق نظرة القديس سانشو الى « الثورة » يتضح من الصيغة التالية : « ان العصيان ، بالرغم من ان قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاقه مطلقا » . وان هذا ليتضمن ، على سبيل المعارضة . ان نقطة انطلاق الثورة « قلب النظام القائم » ، وبكلام آخر ان الثورة تنشأ عن الثورة . ومن جهة اخرى فان العصيان « يترتب عن استياء الناس من انفسهم » ؛ ان هذا « الاستياء من الذات » يتلاءم بصورة رائعة مع العبارات الجوفاء التي صادفناها من قبل عن الفردية و « الاناني المتفق مع نفسه » ، الذي يستطيع على الدوام أن يمضي « في سبيله الخاص » ، والذي يغتبط دائما لوجوده والذي هو في كل لحظة ما يستطيع ان يكونه . ان الاستياء من الذات هو إما استياء من الذات في اطار وضع معين يحدد الشخصية بكاملها ، مثلا الاستياء من الذات بوصف المرء عاملا ، وإما هو استياء اخلاقي . وبالتالي ، في الحالة الأولى ، فانه في الوقت ذاته وبصورة رئيسية استياء من الشروط القائمة ؛ وفي الحالة الثانية ، تعبير ايديولوجي عن هذه الشروط نفسها ؛ فهو لايتجاوزها في حال من الاحوال ولا يخرج عن اطارها ، بل يشكل احد عناصرها . ان الحالة الأولى تقود الى الثورة كما يعتقد سانشو، وبالتالي فانه لا يتبقى من أجل تفسير العصيان سوى الحالة الثانية ، الا وهي الاستياء **الاخلاقي** . ان « النظام القائم » هو ، كما نعلم ، « المقدس » ؛ وبالتالي « الاستياء من الذات » يرتد الى الاستياء الأخلاقي حيال انا تعتبر على انها المقدس ، اي حيال امرىء مؤمن بالمقدس ، وفيّ للنظام القائم . ولا يمكن ان يخطر الا في بال معلم مدرسة ناقم ان يؤسس حجة عن الثورة والعصيان على الرضى والاستياء ، وهما مزاجان يميزان كليا الطبقة البورجوازية الصغيرة التي يشتق القديس سانشو الهاماته منها كما نرى ذلك بصورة متصلة .

اننا نعرف من قبل معنى الصيغة التي تنص على « التخلص من النظام القائم » ، ذلك هو الوهم القديم القائل ان الدولة سوف تنهار من تلقاء ذاتها حالما يتخلى عنها جميع اعضائها وان المال يفقد كل قيمته اذا رفض العمال جميعا قبوله . ان هذه العبارة تكشف ، حتى في شكل افتراضي ، كل الوهم والعجز اللذين تتصف بهما هذه

الامنية الورعة . انه الوهم القديم بأن تغيير الشروط القائمة لا يتوقف الا على ارادة الناس الطيبة ، وان الشروط القائمة تتالف من افكار . ان الرغبة في تبديل الوعي ، هذا الوعي المنفصل عن الشروط الفعلية — وهو ما جعل الفلاسفة منه حرفة ، يعني عملا تجاريا — ذلك أيضا نتاج للشروط القائمة وعنصر لا ينفصل عنها . ان هذا الارتفاع بالافكار فوق العالم يشكل التعبير الايديولوجي عن عجز الفلاسفة في مواجهة العالم . ان الحياة العملية تكذب كل يوم تبجحهم الايديولوجي .

ومهما يكن من شيء ، فان سانشو لا « يعصى » حالة التشوش التي كان يعاينها حين كتب هذه الاسطر . ان لديه من جهة واحدة « تحويل الاوضاع القائمة » ، ومن جهة ثانية — « البشر » ، والطرفان منفصلان كليا عن بعضهما بعضا . ولا يخطر في بال سانشو مطلقا ان « الاوضاع » كانت على الدوام اوضاع هؤلاء البشر بالضبط وما كان يمكن لها قط ان تتحول دون أن يتحول هؤلاء البشر انفسهم ، الامر الذي يتطلب ان يكونوا « مستائين من انفسهم » في الاوضاع السابقة . وانه ليحسب انه يوجه ضربة قاتلة الى الثورة حين يؤكد انها تستهدف اقامة مؤسسات جديدة ، في حين ان العصيان يؤدي بنا الى وضع لا تسمح فيه بعد الآن للمؤسسات ان تأسرنا ، بل على العكس من ذلك ننظم انفسنا بأنفسنا . لكن كوننا « نحن » ننظم انفسنا « بأنفسنا » ، يعني كوننا « نحن » العصاة ، يتضمن ان الفرد ، بالرغم من كل « نفور » سانشو ، لا بد له ان « يسمح » بأن « ينظم » من قبل « نحن » ؛ وبالتالي فان الثورة والعصيان لا يتميزان الا بقدر ما يكون هذا الامر شعوريا في الثورة ، في حين ان البشر ينطوون على الاوهام بشأنه في العصيان . ومن ثم فان سانشو يجعل « نجاح » العصيان أو عدم نجاحه شرطيا . وليس من الواضح لماذا يجب الا « ينجح » ، وأقل وضوحا من ذلك لماذا يجب ان ينجح ، ما دام كل عاص يمضي في سبيله الخاص . ولا بد للشروط الدنيوية من التدخل كي تبين للعاصين ضرورة العمل المشترك ، وهو عمل ينبغي أن يكون « سياسيا او اجتماعيا » ، دونما اعتبار لما اذا كان ينشأ عن دوافع انانية او لا . وان « تمييزا تافها » آخر ، قائما مرة اخرى على التشوش ، هو التمييز الذي يرسمه سانشو بين « قلب » النظام القائم و « النهوض » فوقه ؛ فكأنه حين يقلبه لا ينهض فوقه ، وحين ينهض فوقه لا يقلبه ، ولو بقدر ما يشكل هو نفسه احد عناصر وجود هذا النظام . وفيما عدا ذلك ، فلا « القلب » بحد ذاته ، ولا « النهوض » بحد ذاته ، يخبرنا بأي شيء على الاطلاق : اما أن « النهوض » يمكن ان يحدث في الثورة كذلك ، فهذا ما كان في مقدور سانشو ان يشاهده في حقيقة ان « فلننهض »(١) (١٩٤) قد كان شعارا شهيرا في الثورة الفرنسية .

(١) «levons-nous» بالفرنسية في النص الاصلي

« ان الثورة تأمرنا » (!) « بأن نخلق **مؤسسات** ، والعصيان يستحثنا الى **الانتصاب او النهوض (آ)** . ولقد كانت الاذهان الثورية مشغولة باختيار **دستور** ، والمرحلة السياسية بأكملها تغلي بالصراعات الدستورية والمسائل الدستورية ، بالضبط كما ان الاشخاص الموهوبين اجتماعيا قد كشفوا عن ابداعية فوق عادية فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية (الكتائب(١٩٥) وما شابه) . ان العاصي يطمح الى الحياة **بدون دستور** » . (ص : ٤٢٢) .

اما ان الثورة الفرنسية جرت المؤسسات في اذيالها : فتلك حقيقة واقعة ؛ واما ان [Empörung] مشتقة من كلمة Empor (ب) ، فتلك حقيقة واقعة ايضا ؛ واما ان الناس قاتلوا اثناء الثورة وما بعدها من اجل الدساتير ، فتلك حقيقة واقعة اخرى ، كما انها حقيقة ان انظمة اجتماعية مختلفة قد رسمت خطوطها ؛ وليست حقيقة اقل من ذلك ان برودون تحدث عن الفوضى . ولقد لفق سانشو من هذه الحقائق الخمس الفقرة الواردة اعلاه .

ويستنتج سانشو من حقيقة ان الثورة الفرنسية قادت الى « مؤسسات » ان الثورة « تأمر » بذلك عامة . ويستخلص سانشو ـ وفيا لمساره التاريخي ـ من حقيقة ان الثورة السياسية قد كانت ثورة سياسية فعليا ، وانه كان للتحويل الاجتماعي فيها تعبير رسمي ايضا في صورة الصراعات الدستورية ، ان هدف الصراع فيها كان اختيار الدستور الافضل ، وانه ليربط بهذا الاكتشاف ، بواسطة كلمتي « بالضبط كما » ، ذكرا للانظمة الاجتماعية . ان الناس قد اهتموا ، في عصر البورجوازية ، بالمسائل الدستورية ، « بالضبط كما » ابتكرت انظمة اجتماعية متنوعة في الازمان الحديثة . ذلك هو سياق الفكر في الفقرة المذكورة اعلاه .

ويترتب على ما قيل اعلاه ضد فيورباخ ان الثورات التي اندلعت حتى الآن ضمن اطار تقسيم العمل قد ادت بالضرورة الى مؤسسات سياسية جديدة . وانه ليترتب عليه ايضا ان الثورة الشيوعية التي تلغي تقسيم العمل تؤدي في المطاف الاخير الى زوال المؤسسات السياسية ؛ وانه ليترتب عليه اخيرا ان الثورة الشيوعية ستوجه ليس من قبل « المؤسسات الاجتماعية للاشخاص المبدعين الموهوبين اجتماعيا » ، بل من قبل حالة القوى المنتجة .

(آ) يستخدم شترنر ثلاث كلمات تملك جذرا مشتركا : «Einrichtung» ـ ترتيب ، مؤسسة ـ والمترادفين «Sichoutrichten» «Emporrichten» ـ الوقوف، النهوض، الانتفاض .

(ب) «Emporung» ـ انتفاضة ، عصيان ؛ «Empor» ـ فوق ، عاليا .

لكن « العاصي يطمح الى الحياة بدون دستور » ! ان ذلك « المولود حراً » ، الذي حطم منذ البداية جميع العوائق ، يطمح في آخر الزمن للاستغناء عن الدستور .

ولا بد أن نذكر فضلاً عن ذلك ان مختلف أنواع الاوهام السابقة لصاحبنا المغفل قد أسهمت في تكوين مفهوم سانشو عن « العصيان » . وانها لتتضمن فيما تتضمنه اعتقاده بأن الافراد الذين يصنعون ثورة مرتبطون برباط ايديولوجي وان « رفعهم لراية الثورة » يقتصر على تمجيد مفهوم جديد ، فكرة ثابتة ، شبح أو طيف ـ المقدس. ويجعلهم سانشو ينتزعون هذا الرباط المثالي من رؤوسهم ، وبذلك يصبحون في مخيلته عصبة فوضوية من الرعاع لا تستطيع الآن على الاكثر الا أن « تعصى » . وبالاضافة الى ذلك ، فقد سمع أن المزاحمة حرب الجميع ضد الجميع ، وان هذه الصيغة ، الممتزجة بثورته المجردة من طابعها المقدس ، تشكل العامل الرئيسي « لعصيانه » .

« حين ابحث عن مقارنة من أجل مزيد من الوضوح يخطر في بالي ، ضد توقعاتي ، تأسيس المسيحية » . (ص : ٤٢٣) . ونعلم هنا أن « المسيح لم يكن ثوريا بل عاصيا انتصب ونهض » (٦) . ولذا لم يمن الا بأمر واحد : « كونوا حكماء كالافاعي » (المصدر ذاته) .

وحتى يكون « لتوقعات » سانشو وكلمة « واحد » معنى ، لا بد من حذف النصف الثاني من العبارة التوراتية التي يستشهد بها : « وودعاء كالحمام » (انجيل متى ، ١٠ ، ١٦) . هذا المسيح ملزم بأن يمثل هنا للمرة الثانية بصفته شخصا تاريخيا كيما يلعب ذات الدور الذي لعبه المقول والزنوج اعلاه . أما ما اذا كان المسيح مثالا على العصيان أم ان العصيان هو الذي يجب أن يكون مثالا على المسيح ، فهذا امر مجهول . ان سذاجة تديسنا المسيحية الالمانية تتلخص كليا في هذه العبارة : ان المسيح قد انضب ينابيع حياة العالم الوثني بكامله ، الامر الذي كان لا بد أن يؤدي على أية حال (يجب أن تقرأ ذلك : بدونه (ب)) « بالدولة القائمة الى الاضمحلال مثل نبتة ذابلة» (ص : ٤٢٤) . يا لها من زهرة ذابلة للبلاغة المقدسة! انظر أعلاه عن «الاقدمين». وفيما عدا ذلك ، أؤمن كي افهم (جـ) ، او كي أجد « مقارنة من أجل مزيد من الوضوح » .

---

(٦) يتلاعب شترنر هنا أيضا بمعنى الالفاظ : Empörer = عاص ، و Sichemorichten = انتصب .

(ب) تلاعب بالالفاظ : «على أية حال» (Ohnehin) تشبه في الالمانية كلمة «بدونه» (Ohne ihm) .

(جـ) Credo ut intelligam ، باللاتينية في النص الاصلي .

ان أمثلة لا تحصى قد بينت لنا من قبل أنه لا يخطر في بال قديسنا في جميع المناسبات سوى التاريخ **القدسي** ، وذلك في الفقرات حيث لا يتدخل ضد « جميع التوقعات » الا بالنسبة الى القارىء وحده . وانه ليخطر له من جديد ، « ضد جميع التوقعات » ، حتى في « الشرح » ، حيث يحمل سانشو في الصفحة ١٥٤ « النقاد اليهود » في اوروشليم القديمة على القول ، دحضا للتعريف المسيحي « الله محبة » : « وهكذا ترون انه إله وثني ، هذا الاله الذي ينادي المسيحيون به ؛ ذلك انه اذا كان الله محبة ، فهو اذن اله الغرام ، اله الحب ! » — ومهما يكن من امر ، فان العهد الجديد ، « ضد جميع التوقعات » ، قد كتب بالاغريقية ، و « التعريف » المسيحي وارد كما يلي : δ Oeδc àyàrn éorlu **[الله محبة] (رسالة القديس يوحنا الاولى** ، ٤ : ١٦) ، في حين ان « اله الغرام ، اله الحب » ، يسمى Epwç . وهكذا لا يبرح امام سانشو ان يفسر كيف **استطاع ((النقاد اليهود))** أن يحققوا التحول من àyàrn الى Epwç . وفي هذه الفقرة من « الشرح » ، يقارن المسيح — « من اجل مزيد من الوضوح » مرة اخرى — مع سانشو . وعلى اية حال فلا بد لنا ان نعترف بأن ثمة شبها بارزا بينهما : فكلاهما « كائنان جسديان » ، والوريث السعيد يؤمن على الاقل بوجود كليهما ، بل بأوحديتهما . اما ان سانشو هو المسيح الحديث — **تلك هي « الفكرة الثابتة »** التي « يستهدفها » منذ البداية هذا الانشاء التاريخي بأسره .

ان فلسفة العصيان ، التي قدمت الينا توا في شكل نقائض رديئة وزهور بلاغة ذابلة ليست في آخر تحليل سوى دفاع متبجح عن وصولية حديث النعمة [حديث النعمة] Emporgekommener, Emporkômmling Empôrer (٢) . ان كل عاص يتصرف بصورة انانية يواجه وضعا معينا خاصا يسعى الى الارتفاع فوقه دونما اي اعتبار للشروط العامة . انه يسعى كي يتخلص من النظام القائم بقدر ما يمثل هذا النظام غلا يقيده ، وفيما عدا ذلك فانه يسعى ، على العكس من ذلك ، الى الاندماج فيه . ان **الحائك الذي « يرتفع »** كي يصبح صاحب مصنع يتخلص بذلك من نوله ويتخلى عنه ؛ وفيما عدا ذلك ، فان العالم يستمر على ما كان عليه ، ويقتصر عاصينا « الناجح » على حث الآخرين بصورة مرائية على أن يصبحوا وصوليين مثله★ . وهكذا

---

(٢) تلاعب بمترادفات شترنر . «Emporkômmling» (الى فوق) ، «Emporkommener» (الذي ارتفع الى اعلى) ، «Empôrer» (عاص) ، وهي جميعا مشتقة من «Empor»

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] تلك هي المبادىء الاخلاقية المبتذلة للبورجوازي الصغير الذي يعتقد ان كل شيء سوف يسير على خير ما يرام في هذا العالم اذا حاول كل امرىء من تلقاء نفسه ان يتجج قدر الامكان ، دون ان يعنى بمسألة مسيرة العالم .

فان سائر تفاخرات شترنر القتالية تنتهي في استنتاجات اخلاقية من خرافــات جيليت وتفسيرات تأملية لتفجعات الانسان البورجوازي .

لقد رأينا حتى الآن ان العصيان هو اي شيء يحلو لك ، باستثناء الفعل . ونعلم في الصفحة ٣٤٢ ان « عملية الاستيلاء على ما يقع في متناول اليد ليست بغيضة،بل تعبر على العكس من ذلك عن **الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه** » . ومن المؤكـد ان هذا يجب ان يقرأ كما يلي : للانانيين المتفقين **فيما بينهم** ، والا فان الاستيلاء يرجع الى « عملية » اللصوص غير المتحضرة او « عملية » البورجوازيين المتحضرة ؛ وفي الحالة الاولى لا مستقبل له ، بينما ليس هو « عصيانا » في الحالة الثانية . ويجب ان يلاحظ ان لدينا هنا ، مقابلا للاناني المتفق مع نفسه الذي لا يفعل شيئا ، « الفعل **الخالص** » ، اي فعلا من المؤكد انه لا يمكن توقعه الا من مثل هذا الفرد غير الفاعل .

ونعلم بالمناسبة أصل العامة ، ويمكننا ان تكون على ثقة سلفا انها خلقت من قبل « عقيدة » ، والايمان بهذه العقيدة ، بالمقدس ، الذي يظهر هنا ، على سبيل التغيير ، في صورة وعي الخطيئـــة :

« ان الاستيلاء **خطيئة** ، جريمة — تلك هي العقيدة التي بفضلها وجــدت العامة . . . ان وعي الخطيئة القديم هو **وحده** المسؤول عن ذلك » (ص : ٣٤٢) .

ان الاعتقاد بأن الوعي مسؤول عن كل شيء هو عقيدته ، التي جعلت منه عاصيا ومن العامة مجموعة من الخطاة، وبصورة متعارضة مع وعي الخطيئة هذا ، يستحث الاناني نفســه ، ويستحث العامة ، من أجـــل الاستيلاء على ما في متنـــاول يــده بالعبــارات التاليــة :

« أقول لنفسي : حيث يمتـــد سلطاني ، فتلك هي ملكيتي ، وادعــي ملكيتي كل ما احسني على قدر كاف من القوة لبلوغــه » الخ ، (ص : ٣٤٠) .

وهكذا يقول القديس سانشو في نفسه انه يريد ان يقول في نفسه شيئا مــا ، يستحث نفســه كي يملك ما يملك ، ويصوغ وضعه الواقعي في صورة علاقة قوة — وان هذا الاسهاب يشكل على العموم سر جميع تفاخراته . (انظر « المنطق ») ومن بعد فانه — هو الذي يكون في كل لحظة ما يستطيع ان يكونه ، وبالتالي يملك ما يستطيــع ان يملكه — يميز ملكيته المحققة ، الفعلية ، المسجلة في حساب رأسماله ، عن ملكيتــه الممكنة ، « شعوره بالقوة » غير المحقق ، التي يسجلها في حساب الارباح والخسائر . وذلك اسهام في دراسة محاسبة الملكية بالمعنى فوق المادي .

ان الاهمية التي يجب ان تسبغها على هذه العبارة المهيبة : « اقول لنفسي .»، يميط سانشو اللثام عنها في فقرة وردت من قبل :

« **اقول لنفسي** . . . اذن فتلك ايضا ، بكل معنى الكلمة ، ثرثرة فارغة » .

ويستطرد سانشو :

ان « الاناني » يقول « للعامة المعدمين » كيما « يقضي » عليهم : « استولوا على ما في متناول أيديكم وخذوا ما تحتاجون اليه ! » (ص : ٣٤١) .

اما مبلغ « فراغ » هذه « الثرثرة » ، فهذا ما يتضح للعيان في الحال من المثال التالي :

« اني لا ارى في ثروة المصرفي شيئا غريبا اكثر مما يرى نابليون في اراضي الملوك بلدانا غريبة . نحن » (لقد حولت « أنا » بصورة مباغتة الى «نحن») **لا نخاف على الاطلاق الاستيلاء** على هذه الثروة، واننا ننشدكذلك الوسائل من أجل القيام بذلك . وهكذا فاننا ننزع عنها **طابع الاغتراب الذي كنا** نخافه » (ص : ٣٦٩) .

اما أن سانشو لم « ينزع طابع الاغتراب » عن ثروة المصرفي الا بصورة ضئيلة جدا ، فهذا ما يثبته في الحال بنصيحته الطيبة النية الى العامة بأن « تستولي » عليها عنوة . « فلتستول ولتر ما يتبقىبين يديها ! » لن يتبقى بين يديها اذن ثروة المصرفي ، بل ورقة عديمة المنفعة ، «جثة» تلك الثروة التي ليستهيبعد الآنثروة أكثر مما يكون « الكلب الميت كلبا » . ليست ثروة المصرفي ثروة الا ضمن اطار علاقات الانتاج والتعامل القائمة ، ولا يمكن « الاستيلاء » عليها الا في الشروط التي تخلقها هذه العلاقات وبالوسائل الصالحة لها . اذا انتابت سانشو الرغبة في الاستيلاء على ثروات أخرى ، فسوف يرى أن حظه لن يكون أفضل . وهكذا فان « الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه » يعادل في آخر تحليل اساءة للفهم حقيرة حتى الدرجة القصوى . « هذا ما ينتهي المرء اليه مع شبح » المقدس .

واما أخبر سانشو نفسه بما يريد أن يخبرها به، فانه يجعل العامة العاصية تنطق بما أملاه عليها . ولقد حرر بالفعل ، في حالة العصيان ، نداء مع تعليمات لاستخدامه، وهو نداء سوف يعلق في جميع حانات الجعة في القرى ويوزع في سائر انحاء الريف ، مع الرجاء بأن ينشر في « **الرسل العرجان** » (١٩٦) وفي التقويم الرسمي للدوقية ناسو . وفي الوقت الحاضر ، فان **الميول اللاهبة** (١) لسانشو مقصورة على الريف ، على

---

(١) Tendances incendiaires ، بالانكليزية في النص الاصلي .

الدعاية بين الشغيلة الزراعيين وخادمات المزارع ؛ ولا تمس المدن ، وهو برهان آخر على المدى الذي بلغه في « نزع طابع الاغتراب » عن الصناعة الكبرى . ومهما يكن من امر . فاننا نود أن نقدم هنا مقتطفات كاملة قدر الامكان من الوثيقة الثمينة ، التي لا يجوز ضياعها ، كي « نسهم بقدر ما في استطاعتنا في نشر شهرة مستحقة تماما ». (**ويغان** ، ص : ١٩١) .

ولقد ورد النداء في الصفحة ٣٥٨ وما يليها ، ويبدأ كما يلي :

« ولكن ما الذي يضمن ملكيتكم ، أنتم يا أصحاب **الامتيازات ؟** .. أهي حقيقة امتناعنا عن المساس بها . وبنتيجة ذلك حمايتنا **نحن** لها ... اهي حقيقة انكم تستخدمون **العنف** ضدنا » .

اولا حقيقة امتناعنا عن المساس بها ، اي حقيقة استخدامنا العنف ضـــد **انفسنا** . ومن بعد حقيقة **انكم** تستخدمون العنف **ضدنا** . **هذا يسير على أروع صورة** (٢) ! فلنواصل :

« اذا كنتم ترغبون في احترامنا ، اذن **فاشتروه** بسعر مقبول منا .. اننا لا نطلب الا **سعرا عادلا** » .

اولا يريد العصاة ان يبيعوا احترامهم « بسعر مقبول » ومن بعد يجعلون « الانصاف » محكا للسعر . أولا سعر اعتباطي ، ومن بعد سعر محدد بالقوانين التجارية ، وبتكاليف الانتاج ، والعلاقة بين العرض والطلب ، وذلك بصورة مستقلة عن كل اعتباط .

« اننا نوافق على أن نتخلى لكم عن ملكيتكم بشرط أن تعوضوا بصورة مناسبة عن هذا التخلي .. سوف تنادون بالويل والثبور اذا لمسناها .. بدون العنف لن نحصل عليها » (أي المحار التي يستمتع بها أصحاب الامتيازات) .. « اننا لا ننوي أن نأخذ منكم شيئا ، لا شيء على الاطلاق ».

أولا « نتخلى عنها » لكم ؛ ومن بعد نأخذها منكم ولا بد لنا من استخدام « العنف » ؛ وأخيرا فاننا لا ننوي أن نأخذ منكم شيئا على أي حال . اننا نتخلى عنها لكم في حال تخليكم عنها من تلقاء انفسكم ؛ في لحظة من الاستنارة ، وهي اللحظة الوحيدة التي تمر بنا ؛ ترى أن هذا « التخلي » يعادل « الاخذ » واستخدام « العنف » ، لكن لايمكن على أي حال ان يؤخذ علينا « أخذ » أي شيء منكم . وهنا يجب ان تستقر الامور .

« اننا نكد اثنتي عشرة ساعة يوميا في عرق جباهنا ، وانتم تقدمون لنا بضعة بنسات لقاء ذلك . خلوا اذن مقدارا **مساويا** لقاء عملكم أيضا .. ليس ثمة مساواة على الاطلاق ! ».

---

(٢) Cela va à merveille ! ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ان الشغيلة الزراعيين « العصاة » ينكشفون على انهم « خليقات » شترنرية حقيقيـــة .

« انتم لا توافقون على ذلك ؟ انتم تتخيلون ان عملنا يكافأ بسخاء بذلك الاجر ، لكن عملكم ، من جهة اخرى ، يساوي عدة الوف . لكن اذا لم تقدروا عملكم بمثل هذا السعر الباهظ وسمحتم لنا ان نحقق قيمة افضل من عملنا . فلعلنا نحقق ، اذا اقتضى الامر ، عملا أهم مما تصنعون لقاء عدة آلاف من التاليرات (١٩٧) ، ولو انكم لم تحصلوا الا على الاجور التي تتناولها ، فسرعان ما تكدون اكثر كي تكسبوا المزيد ، ولو انكم قدمتم عملا يتراءى لنا انه يساوي عشر ومائة مرة اكثر من عملنا الخاص ، اذن» (آه ، ايها الخادم الشجاع والوفي !) ؛ « فقد كنتم تحصلون لقاءه على مبلغ أعظم مائة مرة ؛ واننا ، من جانبنا ، نفكر ايضا في ان نصنع لكسم اشياء سوف تدفعون لنا لقاءها اكثر من الاجر اليومي المعتاد » .

أولا يشكو العصاة من انهم يتناولون اجورا ضئيلة على عملهم . وعلى اية حال، فانهم يعدون في نهاية الامر بأنهم اذا ما اعطوا اجرا يوميا اعلى فسوف ينجزون العمل الذي سوف يستأهل ان يدفع لقاءه « اكثر من الاجر اليومي المعتاد » . وفيما عدا ذلك ، فانهم يعتقدون انهم سوف ينتجون اشياء فائقة لو انهم تناولوا فقط اجورا افضل ، وان كانوا يتوقعون في الوقت ذاته منجزات فائقة من قبل الراسمالي لو ان « اجره » خفض فقط الى مستوى اجورهم . واخيرا، بعدما انجزوا المأثرة الاقتصادية التي تستقيم في تحويل الربح ــ هذا الشكل الضروري من الراسمال ، الذي سوف يقتنون بدونه جنبا الى جنب مع الراسمالي ــ الى اجور ، فانهم يحققون معجزة دفع « مائة مرة اكثر » مما يتناولونه لقاء « عملهم الخاص » ، اي مائة مرة اكثر ممـــا يكسبون . « هذا هو معنى » العبارة آنفة الذكر ، اذا كان شترنر « يعني ما يقول ». لكن اذا كانت تلك مجرد خطيئة اسلوب من جانبه ، اذا كان يريد ان يحمل العصاة على ان يقدموا بصورة مشتركة الى الراسمالي مائة مرة اكثر مما يكسبه **كل واحد منهم** ، فان شترنر لا يفعل اذن سوى جعلهم يقدمون الى الراسمالي ما يقبضه كل راسمالي سلفا في الوقت الحاضر ، لا اكثر ولا اقل . ذلك انه من الواضح ان عمل الراسمالي بالاشتراك مع راسماله يساوي عشر او مائة مرة اكثر من اي عمل مجرد عامل واحد . وبالتالي فان سانشو في هذه الحال ، كما هي الحال دائمـا ، يترك الاشياء جميعا على حالها دون اي تبديل .

« سوف نتفاهم جيدا اذا اتفقنا فقط على انه لا حاجة لاي امرىء بعد الآن ان يهدي اي شيء الى الآخر . وعندئذ فاننا على الارجح سوف نمضي حتى تدفع اسعارا لائقة للمقعدين ، والمرضى ، والمسنين ، كيلا يموتوا جوعا وعوزا ، ذلك اننا اذا كنا نريدهم ان يعيشوا ، فانه مـن

المناسب ان ندفع من اجل تحقيق ارادتنا. اقول ندفع من اجل، وبالتالي فانني لا اقصد اية صدقات بائسة » .

هذا الفصل العاطفي عن المقعدين ، الخ ، يقصد منه البرهان على ان شغيلة سانشو الزراعيين العصاة قد «ارتفعوا» سلفا الى ذلك المستوى من الوعي البورجوازي حيث لا يريدون ان يهدوا او يتلقوا اية هدايا ، وحيث يعتبرون ان كرامة ومصالح الفريقين المرتبطين بعلاقة تؤمن حالما تحول هذه العلاقة الى صفقة .

ان هذا النداء الراعد للشعب العاصي في مخيلة سانشو متبوع بتوجيهات من أجل استخدامه في شكل حوار بين ملاك عقاري واجرائه ، والسيد يتصرف هذه المرة مثل شيليغا والاجراء مثل شترنر . وفي هذه التوجيهات تفسر الاضرابات (آ) الانكليزية والتحالفات العمالية(١٩٨) الفرنسية ، بصورة قبلية ، بالطريقة البرلينية .

الناطق باسم الاجراء : « ما الذي تملكه اذن ؟ » .

الملاك العقاري : « عندي ملكية تبلغ ألف مورجن(ب) » .

الناطق : « وأنا شغيل عندك . وبالتالي فانني لن أزرع أرضك الا لقاء اجر يومي يساوي تاليرا » .

الملاك : « في هذه الحال سوف أستأجر رجلا آخر » .

الناطق : « لن تجد أحدا ، لاننا نحن الاجراء لن نعمل في المستقبل بأية شروط اخرى ، واذا وجدت أحدا يقبل بأن يتناول أقل، فليأخذ حذره منا . فحتى الخادمة تطلب الآن هذا الاجر ، وانت لن تجد بعد الآن احدا لقاء اجر اقل » .

الملاك : « اوه ! سوف يصيبني الدمار اذن ! » .

الاجراء (في جوقة واحدة) : « لا تستعجل الامور هكذا ! من المؤكد انك سوف تحصل على مثل ما نحصل عليه . وان لم يكن ذلك ، فسوف نحسم ما يكفيك كي تعيش مثلنا — لا مساواة ! » .

الملاك : « لكنني اعتدت حياة افضل ! » .

الاجراء : « ليس لدينا اعتراض على ذلك ، لكن هذا لا يعنينا . اذا استطعت ان توفر اكثر . فلا بأس . ايجب علينا أن نؤجر انفسنا بسعر اقل كي تستطيع ان تعيش افضل ؟ » .

(آ) Strikes ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) مقياس أرضي قديم يتراوح قدره من بلد الى آخر . ومثال ذلك ان المورجن البروسي كان يساوي ٦٥ر، من الفدان .

الملاك : « لكن انتم الناس غير المثقفين لا تحتاجون قدر حاجتي ! » .

الاجراء : « حسنا ، سوف نأخذ قدرا أكبر قليلا بحيث يكون في مقدورنا ان نحصل على هذه الثقافة التي من المؤكد اننا نفتقر اليها » .

الملاك : « لكن اذا الحقتم الدمار هكذا بالاغنياء ، فمن يمول الفنون والعلوم ؟ » .

الاجراء : « حسنا . ان اعدادنا سوف تعنى بهذا الشأن . سوف نسهم جميعا فيه : وبذلك يجمع مبلغ كبير . وعلى أية حال ، فانتم الاغنياء لا تبتاعون اليوم الا أتفه الكتب وصور العذارى الباكيات ، أو زوجين من احذية الرقص الرشيقة » .

الملاك : « أواه ، يا لها من مساواة بائسة ! » .

الاجراء : « لا ، ايها السيد الفاضل العزيز ، فلا مساواة على الاطلاق ! اننا لا نريد سوى الحصول على ما نستحق ، واذا كنت تستحق المزيد : فانك سوف تحصل اذن على المزيد على أية حال . اننا لا نطلب الا **السعر العادل** ونتوي ان نثبت أننا نستحق السعر الذي سوف تدفعه لنا » .

وفي نهاية هذه الرائعة المأسوية يعترف سانشو بأن «اجماع الاجراء لا غنى عنه» بكل تأكيد . اما كيف سيتم ذلك : فهذا ما لا يقال لنا . ان ما نعلمه هو ان الاجراء الزراعيين لا ينوون مطلقا ان يغيروا في اي حال علاقات الانتاج والتعامل القائمة ، بل كل ما يريدونه هو أن يجبروا الملاك على التنازل لهم عن المقدار الذي يزيد مصروفه به عن مصروفهم . ولا اهمية على الاطلاق بالنسبة الى مغفلنا الممتلىء بالنوايا الطيبة أن تكون هذه الزيادة في المصروف ، اذا ما وزعت على كتلة البروليتاريين : لن توفر لكل واحد منهم الا مبلغا زهيدا جدا لن يحسن مركزه في حال من الاحوال . ان مرحلة تطور الزراعة التي ينتسب اليها هؤلاء الاجراء الابطال تتضح في الحال بعد اختتام المأساة مباشرة ، حين يتحولون الى « خدام منزليين » بكل بساطة . وهكذا فانهم يعيشون في نظام رعوي لا يبرح تقسيم العمل فيه قليل التطور جدا ، وسوف تبلغ فيه ، على اي حال ، المؤامرة بكاملها « هدفها الاخير » بأن يأخذ الملاك الناطق الى مخزن الحبوب ويجلده ؛ بينما في البلدان الاكثر حضارة ينهي الراسمالي القضية باغلاق مشروعه لبعض الوقت وارسال عماله « يتلهون » . ان الحس العملي الذي يظهره سانشو في انشاء عمله الفني ، وتمسكه الحازم بحدود الاهمال ، هذا ما يتبين بصورة خاصة من تحالف « الخادمات » الذي تحدث عنه ــ اذا ما تركنا جانبا فكرته

الغربية عن تنظيم انقطاع عن العمل(١٩٩) للاجراء الزراعيين. وما احلى ان يتخيل المرء ان سعر القمح في السوق العالمية سوف يتوقف على المطالب الاجورية لهؤلاء الاجراء الزراعيين في اقصى بوميرانيا ، وليس على العلاقة بين العرض والطلب . وان شعورا حقيقيا ينشأ عن الخطاب المذهل الشفيلة عن الادب . وآخر معرض فني ، ورواقصة اليوم الرشيقة ؛ وان الفعل المذهل ليستمر حتى بعد السؤال غير المتوقع الذي طرحه الملاك عن الفن والعلم . ان هؤلاء الناس يصبحون مهذبين جدا حالما يتطرقون الى موضـوع الادب ، والملاك الذي يواجه المصاعب ينسى لبرهة من الزمن حتى الدمار الذي يتهدده كي يثبت **اخلاصه** لقضية الادب والفن . واخيرا ، فان العصاة يؤكدون له هم ايضـا نواياهم الطيبة ويعلنون له ، الامر الذي يبعث الاطمئنان في نفسه ، انهم لا يسترشدون بالمصالح الدنيئة ولا بالميول الهدامة - بل بأنقى الحوافز الاخلاقية . ان كل ما يطلبون هو السعر العادل ويتعهدون على شرفهم وضميرهم ان يكونوا جديرين بالسعر الاعلى الذي سيدفع لهم . وان لهذا لله هدفا وحيدا ، ألا وهو أن يضمن لكل واحد مـا يستحقه ، أجره الشريف والعادل - و « ملذاته المكتسبة بصورة شريفة بواسـطة العمل » . أما أن هذا السعر رهن بحالة سوق العمل وليس بالعصيان الاخلاقي لعدد من الاجراء الزراعيين المولعين بالادب ، فتلك بالطبع حقيقة لا يتوقع من أصحابنـا الفاضلين أن يعرفوهـا .

ان هؤلاء العصاة من اقصى بوميرانيا لمتواضعون جدا بحيث يفضلون ، بالرغم من « اجماعهم » الذي يجعلهم قادرين على اشياء اخرى مختلفة كليا - أن يبقوا أجراء كما كانوا من قبل - و « أجرة تالر واحد في اليوم » هي أقصى رغباتهم . وبالتـالي فانه من الطبيعي تماما انهم ليسوا هم الذين يستجوبون الملاك في قبضتهم ، بل هـو الـذي يستجوبهم .

ان « الشجاعة الهادئة » و « الوعي الذاتي الصلب للخادم المنزلي » يتظاهران كذلك في الاحاديث « الثابتة » و « الصلبة » التي ينطق بها هو ورفاقه . « لعل — حسنا — ان اعدادنا سوف تعني بأن — مبلغ كبير — أيها السيد الفاضل العزيز — على أية حال » . ولقد قرأنا من قبل في النداء : « اذا تطلب الامر — آه — اننا نفكر في صنع — لعل — ربما ، الخ » . ان المرء ليحسب ان الاجراء الزراعيين قد امتطوا هم ايضا الجواد الشهير كلافيلينو(٢٠٠) ★ .

وهكذا ، فان كل « العصيان » الصاخب لصاحبنا سانشو يرجع في آخر تحليل

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان فرنسـا تنتج نسبيا أكثر من بوميرانيـا الشرقيـة . وحسب ميشيـل شوفاليـه ، فان المنتج السنوي الكامل لفرنسا يساوي في حال توزيعه بصورة منتظمة بين سكانها ٩٧ فرنكا للشخص الواحد ، وهذا يعني لكل عائلة ...

الى انقطاع عن العمل ، لكنه انقطاع عن العمل بالمعنى فوق العادي ، يعني انقطاعا عن العمل على الطريقة البرلينية . وفي حين ان الاضرابات في البلدان المتحضرة تشكل اكثر فاكثر مظهرا أساسيا من الحركة العمالية ، لان تجمعات العمال الاعم تقود الى اشكال اخرى للنشاط ، فان سانشو يحاول ان يصور الرسم الكاريكاتوري البورجوازي الصغير للانقطاع عن العمل على أنه الشكل الاخير والاسمى للصراع التاريخي العالمي .

ان امواج العصيان تلقي بنا الآن على شطآن أرض الميعاد ، المتدفقة لبنا وعسلا ، حيث يجلس كل اسرائيلي حقيقي تحت شجرة التين الخاصة به وحيث اشرق فجر العصر الالفي للانسجام » .

(٢) ـ الرابطة

استعرضنا بادىء الامر ، في الفصل عن العصيان ، امثلة عن تبجج سانشو ، ومن بعد رسمنا الطريقة التي يجري بها في الممارسة « الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه » . وفيما يتعلق « بالرابطة » سوف نفعل العكس ، فندرس بادىء الامر المؤسسات الموضوعية ، ومن بعد نقارن بينها وبين اوهام قديسنا عنها .

١ ـ الملكية العقارية

« اذا كنا لا نريد بعد الآن ان نترك الارض للملاكين العقاريين ، بل نتملكها لانفسنا ، فيجب اذن ان نتحد لهذه الغاية ، ونشكل رابطة ، Société « (جمعية) ، « تنصب نفسها مالكا » ؛ واذا نجحنا ، فان الملاكين العقاريين السابقين سيكفون عن كونهم ملاكين » . ان « الارض » سوف تصبح اذن « ملكية أولئك الذين يستولون عليها ... وان الموقف من الارض الذي سيتخذه هؤلاء الافراد ، الذين تشكلوا في جماعة ، لن يكون أقل اعتباطا من موقف فرد منعزل أو ما يسمى **المالك**(١) . وبالتالي ، في هذه الحالة أيضا ، سوف تستمر **الملكية** في الوجود ، وهنا أيضا في شكلها « الحصري » ، باعتبار ان **الجنس البشري** ، هذا **المجتمع** الكبير ، يستبعد الفرد من ملكيته ، هو الجنس البشري ، ربما مؤجرا له قسما منها فقط كمكافأة ... كذلك ستبقى الامور ، وهذا ما سوف يكون . ان الشيء الذي يريد **الجميع** أن يكون لهم **نصيب** فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريد ان يحصل عليه لنفسه وحده ؛ انه يحول الى **ملكية مشاعة** . ان لكل واحد نصيبه الخاص فيها ـ كما في **ملكية مشاعة** ، وهذا النصيب هو ملكيته . كذلك أيضا ، في نظامنا التقليدي ، البيت الذي يخص خمسة ورثة هو ملكيتهم المشاعة ، في حين ان خمس الدخل هو ملكية كل واحد منهم » . (ص : ٣٢٩ ، ٣٣٠) .

---

(١) propriété ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بعدما تشكل عصاتنا الشجعان في رابطة ، في جمعية ، وبهذه الصفة استولوا على قطعة من الارض ، فان هذه « الجمعية »(أ) ، هذا الشخص الاعتباري ، «ينصب نفسه مالكا » . ودرءا لكل سوء تفاهم ، فانه يقال لنا في الحال ان « هذه الجمعية تستبعد الفرد من الملكية ، ربما مؤجرة له قسما منها فقط كمكافأة » . وبهذه الطريقة يستملك القديس سانشو ، لحسابه وفي مصلحة رابطته ، الشيوعية كما يتوهمها . ولسوف يتذكر القاريء ان سانشو في جهالته اخذ على الشيوعيين انهم يريدون ان ينصبوا المجتمع ملاكا أسمى يمنح كل فرد « ملكيته » في ولاية اقطاعية .

وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يقدم لمجنديه منظور « نصيب في الملكية المشاعة » . وفي مناسبة أخرى ، ينتقد سانشو هذا نفسه الشيوعيين بالعبارات التالية : « سواء اكانت الثروة تخص الجماعة بكاملها ، التي تعهد لي بقسم منها ، ام ملاكين فرادى ، فان هذا يمثل نفس الاكراه بالنسبة الي ، ما دمت عاجزا في كلتا الحالين بصورة مطلقة عن التصرف بها » (لهذا السبب أيضا فان « مجموع جماعته » ينتزع منه الخيرات التي لا تريد ان تخصه وحده ، وبذلك تشعره بقوة الارادة الجماعية) .

ثالثا ، نصادف هنا مرة أخرى « الطابع الحصري » الذي ما اكثر ما لام المجتمع البورجوازي عليه ، بحيث « لا تخصه حتى البقعة البائسة التي يقف عليها » . وعلى العكس من ذلك ، فان كل ما يملكه هو الحق والقدرة على ان يجلس القرفصاء عليها بوصفه فلاح سخرة(ب) بائسا ومضطهدا .

رابعا ، يتناول سانشو هنا النظام الاقطاعي الذي يصادفه — الامر الذي يثير لديه اعظم الضجر — في جميع اشكال المجتمع الموجودة او المتخيلة حتى هذا الحين . ان « الجمعية » التي تستولي على الارض تتصرف حتى درجة كبيرة على غرار «رابطات» الجرمان نصف الهمجيين الذين اجتاحوا الاقاليم الرومانية واقاموا فيها نظاما اقطاعيا بدائيا لا يبرح مشربا بنمط الحياة القبلي القديم . انها تعطي كل فرد قطعة من الارض « كمكافأة » . وفي المرحلة حيث يقف سانشو وجرمان القرن السادس ، فان النظام الاقطاعي يملك اكثر من نقطة مشتركة واحدة مع نظام « المكافأة » (ج) .

وعلى اية حال ، فانه من المفروغ منه ان الملكية القبلية التي يرد اليها سانشو

(أ) Société ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) tenanaier ، ويقصد به في النظام الاقطاعي الفلاح الذي يمنح قطعة من الارض يشتغلها بنفسه .

(ج) تلاعب بالالفاظ بين lehn (اقطاعية) و lohn (مكافأة) .

الاعتبار من جديد هنا لا بد أن تتفكك خلال وقت قصير كي تؤدي الى النظام الراهن . وهذا ما يدركه سانشو نفسه ، حين يهتف : « كذلك ستبقى الامور و » (يا لها من « و » رائعة ! « هذا ما سوف يكون » . وختاما فانه يبرهن ، بمثاله عن البيت الذي يخص خمسة ورثة ، على انه لا يملك ادنى نية في الخروج من اطار علاقاتنا القديمة . ان لكل مشروعه الخاص بتنظيم الملكية العقارية هدفا واحدا فقط ـ ان يعود بنا القهقرى ، بالتفاف تاريخي ، الى الولاية الوراثية البورجوازية الصغيرة والملكية العائلية للمدن الامبراطورية الالمانية .

ومن نظامنا التقليدي ، يعني النظام القائم بعد حاليا ، لم يتناول سانشو الا الهراء القانوني القائل ان الافراد ، او الملاكين(آ) ، يتصرفون بالملكية العقارية «بصورة اعتباطية » . وفي الرابطة ، يستمر هذا « العسف » الوهمي ، منسوبا هذه المرة الى « المجتمع » . وان ما يصنع بالارض امر لا تبالي به « الرابطة » مطلقا ، بحيث ان « المجتمع » « ربما » اجر قطعا من الارض للافراد وربما لم يؤجرهم . ومن المؤكد ان سانشو لا يستطيع ان يعرف شكلا معينا من النشاط خاضعا لمرحلة معينة من تقسيم العمل ، يرتبط بتنظيم(ب) معين للعمل الزراعي . لكن اي امرىء آخر يستطيع أن يرى كيف ان فلاحي المسخرة الصغار الذين يقترح سانشو خلقهم هنا : هم في مركز ضعيف جدا كي « يستطيع كل واحد منهم ان يصبح انا مهيمنة » ، وكيف ان ملكيتهم لقطعة حقيرة من الارض تتفق بصورة رديئة جدا مع « ملكية كل شيء » التي هي موضع الاطراء البالغ . ان تعامل الافراد في العالم الراهن رهن بنمط الانتاج ساري المفعول ، وبالتالي فان « ربما » سانشو ربما اطاحت برابطته باسرها . لكن « ربما »، او بالاحرى مما لا ريب فيه ، ان نظرة سانشو الحقيقية الى التعامل في الرابطة هي التي تنبثق هنا ، وما هذه النظرة الا ان القدس هو اساس العلاقات الانانية .

ويسلط سانشو هنا الضوء على « المؤسسة » الاولى لرابطته المقبلة . ان العصاة الذين يطمحون الى « الاستغناء عن الدساتير » « ينظمون انفسهم » ، بأن « يختاروا » « دستورا » للملكية العقارية . واننا لنرى ان سانشو كان على حق حين لم يضع اية آمال براقة في « المؤسسات » الجديدة . ومهما يكن من امر ، فاننا نرى في الوقت ذاته أنه يحتل مرتبة عالية بين « الاشخاص الموهوبين اجتماعيا » وانه « خصب بصورة فائقة في ابتكار المؤسسات الاجتماعية » .

٢ ـ تنظيم العمل

« لا يعنى تنظيم العمل الا بالاعمال التي يستطيع الآخرون ان يصنعوها لنا؛

(آ) proprietaires ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) organisation ، بالفرنسية في النص الاصلي .

مثل ذبح الماشية ، والفلاحة ، الخ ، وتحتفظ الاعمال الاخرى بطابع اناني لان اي امرىء لا يستطيع ، على سبيل المثال ، ان يؤلف موسيقاك لك ، وينفذ اللوحات التي تخيلتها ، الخ . لا يستطيع اي امرىء ان يبدع اعمال رفائيل من اجله ، فهي اعمال فرد واحد ، أعمال لا يستطيع سوى هذا الشخص الاوحد ان يحققها ، في حين ان الاعمال الاولى تستحق ان تسمى **انسانية** » (في الصفحة ٣٢٦ توحد هذه الصفة مع « **المصلحة العامة** ») « باعتبار ان **العنصر الفردي** يتحلى بأهمية ضئيلة هنا وان **كل شخص** على وجه التقريب يمكن أن يدرب للقيام بها » . (ص : ٣٥٥) .

« انه لیناسبنا دائما أن ننتهي الى اتفاق بشأن الاعمال الانسانية كي لا تحتكر كل وقتنا وجهدنا كما هي الحال في نظام المزاحمة . ولكن من الذي سوف ينتفع بالوقت الموفر ؟ وكيف سيستخدم المرء هذا الوقت الاضافي فوق ما يتطلبه استرداد قوة عمله المنهكة ؟ هذا ما لا تعطي الشيوعية اي جواب عنه . ان الجواب هو أن المرء سوف يستخدم ذلك الوقت من اجل الاستمتاع بنفسه بصفته كائنا أوحد ، بعد أن ينفذ مهمته بصفته انسانا » . (ص : ٣٥٦ ، ٣٥٧) .

« استطيع من خلال العمل ان انجز الواجبات الرسمية لرئيس الجمهورية ، أو وزير ، الخ ، فهذه الوظائف لا تتطلب الا ثقافة عامة ، يعني الثقافة التي هي في متناول جميع الناس ... ومهما يكن من امر ، فاذا كان كل امرىء يستطيع ان يشغل هذه المناصب ، فان قوة الفرد الوحداء ، التي تخصه وحده ، هي وحدها التي تمنحها ، اذا جاز التعبير ، الحياة والمعنى . فاذا قام بهذه المهمات ليس بصفته انسانا عاديا ، لكن بان يبذل فيها القدرات المحتواة في شخصيته الوحداء ، بأن يبذل فيها أوحديته ، فانه لا يمكن مكافأة هذا النشاط اذن بمنحه اجر موظف أو وزير فقط . اذا كان قد عمل بصورة ترضيكم واردتم لمصلحتكم ان تحتفظوا بهذه القوة الثمينة للشخص الاوحد ، فانه يتعين عليكم اذن الا تكافئوه بكل بساطة على انه انسان ينجز عملا انسانيا ، بل على أنه انسان ينجز عملا اوحد » (ص : ٣٦٢ ، ٣٦٣) .

«اذا كنت في مركز يمكنك من توفير الفرح لالوف الناس ، فان الالوف سوف يكافئونك لقاء ذلك ، لانه سوف يكون في مقدورك بكل تأكيد ان توقف نشاطك ، وبالتالي فان عليهم ان يشتروا نشاطك » (ص : ٣٥١) .

« لا يستطيع المرء ان يضع تعرفة لما هو اوحد في ، كما هي حال العمل

الذي انجزه بوصفي انسانا . لا يمكن تحديد تعرفة الا من اجل هـذا العمل الاخير وحده . اذن حددوا تعرفة للاعمال الانسانية، لكن لا تحرموا أوحديتكم من الكسب الذي من حقها » . (ص : ٣٥٢) .

وكمثال على تنظيم العمل في الرابطة ، يرد في الصفحة ٣٦٥ ذكر المخابز العامة آنفة الذكر . ومن المؤكد ان هذه المؤسسات العامة تشكل معجزة حقيقية في ظل الشروط المفترضة اعلاه للملكية المجزأة القندالية (٢٠١) .

قبل كل شيء يجب تنظيم العمل الانساني ، وبذلك اختصاره بحيث يستطيع الاخ شتراوبنجر ، وقد انهى عمله باكرا ، ان « يستمتع بنفسه بصفته كائنا أوحد » (ص : ٣٥٧) ، لكن هذه « المتعة » الخاصة بالاوحد تتلاشى في الصفحة ٣٦٣ كي تصبح مكسبا اضافيا . وانه ليقرر في الصفحة ٣٦٣ ان الفعالية الحيوية للتشخص الاوحد غير ملزمة بأن تتحقق بصورة متفقة مع العمل الانساني ؛ فهذا العمل الاخير يمكن انجازه بوصفه عملا أوحد ، وفي هذه الحالة يتطلب اجرا اعظم . والا فان المرء الاوحد ، غير المعني بأوحديته بل بالاجر الاعظم ، يستطيع ان يضع أوحديته على الرف : وان يرضى ، كي يغيظ المجتمع ، بالتصرف بوصفه شخصا عاديا ، محتالا على نفسه في الوقت ذاته .

ووفقا للصفحة ٣٥٦ ، فان العمل الانساني يتطابق مع العمل النافع عامة . لكن وفقا للصفحتين ٣٥١ و ٣٦٣ ، فان المقياس الحقيقي للعمل الاوحد هو انـه نافع عامة ، أو على الاقل نافع لعدد كبير من الناس ويستحق من جراء ذلك اجـرا اضافيـا .

وهكذا فان تنظيم العمل في الرابطة يستقيم في فصل العمل الانساني عـن العمل الاوحد : في اقرار تعرفة للعمل الانساني والمساومة على علاوة في الاجر مـن اجل العمل الاوحد . وان هذه العلاوة مزدوجة بدورها ، الجزء الواحد منها لقاء الانجاز الاوحد للعمل **الانساني** ، والجزء الآخر لقاء الانجاز الاوحد للعمل **الاوحد** . الامر الذي يتطلب محاسبة معقدة ، وهي محاسبة تزداد تعقيدا لان ما كان عمـلا اوحد بالامس (مثلا غزل خيط القطن رقم ٢٠٠) يصبح عملا انسانيا اليوم ، ولان الانجاز الاوحد للعمل الانساني يتطلب تجسسا ذاتيا مستمرا في مصلحة المرء الخاصة وتجسسا عاما في المصلحة العامة . وهكذا ، فان هذا المشروع التنظيمي العظيم بأسره يساوي انتحالا على صعيد بورجوازي صغير جـدا لقانون العرض والطلب ، كما هو موجود حاليا وكما شرحه جميع الاقتصاديين . وان سانشو ليستطيع ان يجد عند آدم سميث تفسير ذلك القانون الذي يحدد سعر تلـك

الانماط من العمل الذي ينعته سانشو بالاوحد (مثلا عمل الراقصة ، أو الطبيب البارع ، أو المحامي البارز) ، كما يستطيع ان يجد تعرفة محددة له عند الاميركي كوبر . وان الاقتصاديين المحدثين ليفسرون على اساس هذا القانون الاجر العالي لما يسمونه **العمل غير المنتج** والاجر المنخفض للشغيل المياوم الزراعي ، وعلى العموم جميع التفاوتات في الاجور . وهكذا وصلنا من جديد ، بمعونة الله ، الى المزاحمة ، لكنها المزاحمة في شكل بدائي تماما ، بدائي جدا بحيث يستطيع سانشو ان يقترح تحديدا للاجور على اساس القوانين ، كما كانت الحال قديما في القرنين الرابع عشر والخامس عشر . .

وانه لمما يستحق الذكر ايضا ان الفكرة التي يقدمها سانشو هنا يمكن ان تصادف ، مقدمة على انها طرفة لم يسبق لها مثيل ، لدى الهر مسياه — دكتور جورج كوهلمان من هولشتاين .

ان ما يسميه سانشو هنا الاعمال الانسانية هو - دونما اي اعتبار لاوهامه البيروقراطية - ما يقصد عادة بالعمل الآلي ، العمل الذي يقع اكثر فاكثر ، مع تطور الصناعة ، على عاتق الآلات . صحيح ان الآلات ، في الرابطة ، مع تنظيم الملكية العقارية الآنف الذكر ، امر مستحيل ، وبالتالي فان فلاحي المسخرة المتفقين مع انفسهم يفضلون الوصول الى اتفاق مع بعضهم بعضا من اجل القيام بهذا العمل . اما فيما يتعلق « برؤساء الجمهوريات » و « الوزراء » ، فان سانشو — هذا الكائن الموضع المسكين (٦) على حد تعبير أوين — لا يحكم على الامور الا وفقا لبيئته المباشرة وحدها .

ان الحظ يخون سانشو هنا مرة اخرى بأمثلته العملية . انه يحسب ان « اي امرىء لايستطيع ان يؤلف موسيقاك لك ، وينفذ اللوحات التي تخيلتها . لايستطيع اي امرىء ان يبدع اعمال رفائيل من اجله» . وعلى اية حال ، فقد كان في مقدور سانشو ان يعرف انه ليس موزارت نفسه بل شخص آخر هو الذي الف القسم الاكبر من مقطوعته **صلاة** واعطاها شكلها النهائي(٢٠٢) ، وان رفائيل لم « ينفذ » هو نفسه القسم الاكبر من جدرانياته .

انه يتوهم ان الذين يسمون منظمي العمل(٢٠٣) يطمحون الى تنظيم كامل نشاط كل فرد ، ومع ذلك فان التمييز بين العمل المنتج مباشرة ، الذي يجب تنظيمه ، والعمل غير المنتج مباشرة ، قد رسم لديهم بالضبط . وفيما يتعلق بالعمل غير المنتج مباشرة ، فانهم لا يعتقدون على اية حال ، كما يتخيل سانشو ، ان اي امرىء

(٦) this poor localised being ، بالانكليزية في النص الاصلي .

يستطيع ان يأخذ مكان رفائيل ، بل ان كل امرىء ينطوي فيه رفائيل كموتي يجب ان يكون في وسعه التطور دونما عائق . ويتخيل سانشو ان رفائيل رسم لوحاته بصورة مستقلة عن تقسيم العمل الذي كان قائما في روما في ذلك الحين . ولو انه قارن رفائيل مع ليوناردو دوفنشي او تيتيان ، فلقد كان يعلم الى اي مدى كانت اعمال رفائيل الفنية مشروطة بازدهار روما في ذلك العصر ، هذا الازدهار الذي ارتفعت اليه تحت التأثير الفلورنسي ، في حين ان اعمال ليوناردو كانت رهنا بالاوضاع الخاصة في فلورنسا ، واعمال تيتيان في مرحلة لاحقة بتطور البندقية المختلف كل الاختلاف . ان رفائيل ، مثله كمثل اي فنان آخر ، قد كان مشروطا بالتقدم التقني الذي حققه الفن قبله ، وبتنظيم المجتمع وتقسيم العمل القائمين في محل سكناه ، واخيرا بتقسيم العمل في جميع البلدان التي كانت المدينة التي يقيم فيها تتعامل معها . اما ما اذا كان فرد مثل رفائيل ينجح في تنمية موهبته ، فذلك امر يتوقف كليا على الطلب ، الذي يتوقف بدوره على تقسيم العمل وشروط الثقافة الانسانية الناجمة عنه .

وحين ينادي شترنر بالطابع « الاوحد » للعمل العلمي او الفني ، فانه يظل دون مستوى البورجوازية حتى درجة بعيدة . ولقد تبينت في الوقت الحاضر ضرورة تنظيم هذا النشاط « الاوحد » . فما كان هوراس فيرنيه يجد الوقت لان يرسم حتى عشر لوحاته او انه اعتبرها اعمالا « لا يستطيع انتاجها الا هذا الشخص الاوحد وحده » . وفي باريس ، ادى الطلب الكبير على **المسرحيات الهزلية الغنائية**(1) والروايات الى تنظيم انتاجها ، وهو تنظيم قدم حتى الآن شيئا افضل من مزاحميه « الاوحدين » في المانيا . وفي علم الفلك ، وجد اناس من امثال اراغو وهيرشل وانكيه وبيسيل انه من الضرورة بمكان ان ينظموا انفسهم من اجل القيام بمشاهدات منسقة ، ولم يحصلوا على بعض النتائج المثمرة الا ابتداء من ذلك . وفي التاريخ يستحيل كليا على « الاوحد » ان يحقق اي شيء على الاطلاق ، وفي هذا الحقل ايضا تجاوز الفرنسيون منذ زمن طويل جميع الامم الاخرى بفضل تنظيم العمل . وعلى اي حال ، فانه من البدهي ان جميع هذه المنظمات المؤسسة على تقسيم العمل الحديث لا تبرح تؤدي الى نتائج محدودة حتى الدرجة القصوى ولا تمثل خطوة الى الامام الا بالمقارنة مع العزلة الضيقة السابقة .

وفيما عدا ذلك ، فانه يجب التشديد بصورة خاصة على ان سانشو يخلط بين تنظيم العمل والشيوعية ، بل يبلغ به الامر ان يتعجب لان « الشيوعية » لا تعطيه اي جواب عن التحفظات التي يصوغها بشأن هذا التنظيم . وانه لتعجب يذكرنا بذلك

(1) vaudlevilles ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الفتى القروي الغاسكوني الذي أصابه الذهول لان اراغو لم يستطع ان يخبره على اي نجم اقام الله الجبار عرشه .

ان تمركز الموهبة الفنية المقصور على افراد خاصين وما يترتب على ذلك من انعدامها في الجمهرة الفقيرة من الناس هما نتيجة لتقسيم العمل . وحتى اذا افترضنا ان كل امرىء ، في شروط اجتماعية معينة ، رسام ممتاز ، فان هذا لن ينفي على الاطلاق امكانية ان يكون كل امرىء رساما اصيلا ايضا ، بحيث ان التمييز بين العمل « الانساني » والعمل « الاوحد » ينتهي هنا أيضا الى لغو خالص . ومهما يكن من امر ، فان ما سوف يلغى في التنظيم الشيوعي للمجتمع هي العوائق المحلية والقومية ، الناشئة كليا عن تقسيم العمل ، التي تقيد الفنان ، في حين ان الفرد لن يكون بعد الآن أسير حدود معينة . هذه الحدود التي تقصره على ان يكون رساما او نحاتا ، الخ ، ليس غير ، والاسم المطلق على نشاطه يعبر وحده بصورة ملائمة عن ضيق امكانات نشاط هذا الفرد وتبعيته لتقسيم العمل . لن يكون في المجتمع الشيوعي رسامون ، بل على الاكثر اناس يتعاطون الرسم في عداد نشاطات اخرى .

ان تنظيم العمل على طريقة سانشو يبين بكل وضوح الى اي مدى يكتفي جميع هؤلاء الفرسان الفلسفيين « للجوهر »[٤١٢-٢] بمجرد العبارات الجوفاء . ان خضوع « الجوهر » « للذات » الذي يتحدثون عنه جميعا بكل هذه البلاغة ، وارجاع « الجوهر » الذي يتحكم في « الذات » الى مجرد « عرض » لهذه الذات ، ينكشف على انه مجرد « ثرثرة جوفاء »★ . وهذا هو السبب في امتناعهم بكل حيطة عن الاقدام على دراسة تقسيم العمل والانتاج المادي والتعامل المادي ، التي تجعل في واقع الامر الافراد خاضعين لشروط اجتماعية معينة واشكال معينة للنشاط . وباختصار فان كل همهم هو ابتكار عبارات جديدة من أجل تفسير العالم القائم — عبارات من المؤكد انها تؤول الى تبجح مضحك بقدر ما يتخيل هؤلاء الناس انهم ارتفعوا فوق العالم ، وبقدر ما يضعون انفسهم في تعارض معه ، وهو ما يشكل سانشو مثالا محزنا عليه .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] لو ان سانشو حمل عباراته الجوفاء على محمل الجد ، فقد كان لا بد له ان يتطرق الى دراسة تقسيم العمل . لكنه امتنع بكل حيطة عن ذلك وارتضى دوتما لردد تقسيم العمل القائم كيما يستغله في مصلحة رابطته . وان دراسة اعمق للموضوع كانت تبين له بكل تأكيد ان تقسيم العمل لا يلغى « بانتزاعه من رأس المرء » . ان قتال هؤلاء الفلاسفة ضد « الجوهر » وازدراءهم التام لتقسيم العمل ، هذا الاساس المادي الذي قام منه طيف الجوهر ، انما يبرهن على ان هم هؤلاء الابطال ينحصر في الغاء هذه العبارات الجوفاء ، وهم لا ينشدون مطلقا تغيير الشروط التي لا بد ان تؤدي الى قيام هذه العبارات الجوفاء .

٣ ـ المـــال

« المال سلعة ، وبصورة ادق وسيلة او ثروة اساسية ، لانـه يحمي الثروة ضد التعظم ، ويحتفظ بها في حالة السيولة ، ويسبب تداولها . واذا كنتم تعرفون وسيلة افضل للمبادلة ، فلا بأس ؛ لكن هذه الوسيلة ايضا سوف تكون نوعا من المال » . (ص ٣٦٤) .

وفي الصفحة ٣٥٣ يعرف المال على انه « ملكية مسوقة او ملكية في التداول » .

وبالتالي فان المال يبقى عليه في الرابطة : هذه الملكية ذات الطابع الاجتماعي الخالص التي تجردت عن كل طابع فردي . اما ان سانشو اسير خط التفكير البورجوازي كليا ، فهذا ما يبينه سؤاله عن وسيلة افضل للمبادلة . وهكذا فانه يفترض بادىء ذي بدء ان وسيلة ما للمبادلة ضرورية ، وفضلا عن ذلك فانه لا يعرف وسيلة اخرى للمبادلة باستثناء المال . ان المراكب والخطوط الحديدية . التي تخدم من أجل نقل البضائع ، هي وسيلة للمبادلة ايضا . لكنه لا يأبه لهذه الحقيقة مطلقا . وبالتالي ، كي يتحدث لا عن وسيلة للمبادلة بصورة عامة . بل عن المال بصورة خاصة ، لا بد له ان يضم من جديد ، كتلة واحدة ، سائر الخصائص الاخرى المميزة للمال ، الا وهي انه وسيلة للمبادلة عمومية ، مسوقة ، ومتداولة ، تحتفظ بكل ملكية في حالة السيولة ، الخ . وتنضم الى ذلك ايضا الخصائص الاقتصادية الاخرى التي لا يعرفها سانشو ، لكن التي تشكل المال بصورة فعلية ؛ وفي ركابها الوضع الحالي برمته ، والاقتصاد الطبقي ، وسيطرة البورجوازية ، الخ .

وعلى اية حال ، فاننا نعلم قبل كل شيء بعض الامور عن — يا للغرابة — الازمات المالية في الرابطة .

وينشأ السؤال :

« من اين يتم الحصول على المال ؟ . . لا يدفع الناس بالمال ، الذي قد يكون ثمة عجز فيه ، بل بالملكية [Vermögen] (آ) ، التي وحدها تمنح بعض القدرة [Vermögen] ... ليس المال السبب في جميع آلامك ، بل عدم قدرتك [Vermögen] على الحصول عليه » .

ويأتي الآن دور التحريض الاخلاقي :

(آ) تلاعب بكلمة [Vermögen] مرة اخرى ، وبمشتقاتها ، وهي تعني القدرة ، او الاهلية ، او القوة ، او الثروة ، او الملكية .

« فليكن لقدرتك [Vermögen] فعاليها ، استجمع قواك ، ولن تفتقر الى المال [Gold] - مالك، المال المسكوك من قبلك. . . اعرف اذن انك تملك من المال بقدر ما تملك من قوة ؛ ذلك انك تساوي بقدر ما تؤكد ذاتك(٢) » . (ص : ٣٥٣ ، ٣٦٤) .

ان قوة المال ، حقيقة ان هذه الوسيلة العمومية للمبادلة تصبح مستقلة عن المجتمع وعن الافراد على حد سواء - تبين بوضوح خاص ، على صعيد أعم ، ان علاقات الانتاج والتعامل ككل تتخذ وجودا مستقلا لا يخضع لاشراف البشر ... وبنتيجة ذلك فان سانشو ، كما هي العادة ، يجهل كل شيء عن الروابط القائمة بين المعطيات المالية من جهة والانتاج عامة والتعامل من جهة اخرى . انه يحافظ دونما تردد على المال في حالة القوة: مثله كمثل اي بورجوازي صالح؛ والحقيقة ان الامر لا يمكن ان يكون خلاف ذلك مع نظرته عن تقسيم العمل وتنظيم الملكية العقارية . ان قوة المال المادية ، التي تتكشف بصورة بارزة في الازمات المالية ، والتي تشيد ، في صورة عجز مالي مزمن ، على البورجوازي الصغير الذي هو « شار بالقوة » ، هي كذلك حقيقة مزعجة حتى الدرجة القصوى بالنسبة الى الاناني المتفق مع نفسه. وانه ليتخلص من الصعوبة بقلب الفكرة العادية للبورجوازي الصغير ، وبذلك يظهر الامور كما لو ان موقف الافراد حيال المال والقوة التي يملكها امر يتوقف على ارادتهم الشخصية او نواياهم بكل بساطة . وان هذه اللفتة الفكرية الموفقة تعطيه اذن فرصة القاء موعظة اخلاقية ، مؤيدة بالترادف ، وفقه اللغة ، وتحولات الاحرف اللينة ، على البورجوازي الصغير المشدوه . المتهافت سلفا من جراء عوز المال ، وبذلك يقطع الطريق بصورة مسبقة على جميع الاسئلة المزعجة عن اسباب هذه الضائقة المالية .

ان الازمة المالية تستقيم اولا في حقيقة ان كل « ملكية » [Vermögen] تنخفض قيمتها بصورة مفاجئة نسبة الى وسيلة المبادلة وتفقد « قوتها » [Vermögen] على المال . ان الازمة تظهر بالضبط حين لا **يستطيع** المرء بعد الآن ان يدفع من « ملكيته » [Vermögen]، بل **يجب** ان يدفع بالمال . وان هذا بدوره لا يحدث بسبب من نقص المال ، كما يتخيل البورجوازي الصغير الذي يحكم على الازمة انطلاقا من حاجته الخاصة ، بل بسبب من ان الفارق النوعي يصبح محددا بين المال بوصفه السلعة **العمومية** ، « الملكية المسوقة والمتداولة » ، وبين

---

(٢) ثمة تلاعب هنا بكلمات « Gold » - المال ، و «Sich Geltung verschaften» - واكيد الذات ؛ و « Gelten » - ان يكون جديرا .

جميع السلع الخصوصية الاخرى التي تتوقف على حين غرة عن كونها ملكية مسوقة. ولا ينتظرن احد منا ان نحلل هنا ، كي نرضي سانشو ، اسباب هذه الظاهرة . ان سانشو يفري قبل كل شيء البقالين الصغار المفلسين واليائسين بقوله انه ليس المال الذي يسبب نقص المال والازمة بأسرها ، بل عدم قدرتهم على الحصول عليه . ليس الزرنيخ هو المسؤول عن موت امرىء تناوله ، بل عدم قدرة عضويته على هضمه .

وبعدما عرف المال بادىء الامر على انه شكل للثروة [Vermögen] اساسي وفي حقيقة الامر نوعي : على انه الوسيلة العمومية للمبادلة ، على انه المال بالمعنى العادي ، يقلب سانشو الامر على حين غرة حين يرى المصاعب التي سيؤدي ذلك اليها ويعلن ان كل ملكية [Vermögen] هي مال ، كيما يخلق مظهر القوة الشخصية . ان الصعوبة أثناء الازمة هي على وجه الدقة في أن « كل ملكية » قد كفت عن كونها « مالا » . وعلى أي حال ، فان ذلك يضاهي ممارسة البورجوازي الذي يقبل « أي ملكية » كوسيلة للدفع ما دامت مالا ولا يباشر في رفع الصعوبات الا حين يصبح من العسير تحويل هذه « الملكية » الى مال ، وعندئذ يكف أيضا عن اعتبارها « ملكية » . وفيما عدا ذلك ، فان الصعوبة في زمن الازمة هي بالضبط في أنكم : أنتم البورجوازيين الصغار الذين يخاطبكم سانشو هنا ، لا تستطيعون بعد الآن ان تحققوا تداول المال المسكوك من قبلكم ، اي سنداتكم ؛ بدلا من ذلك يطلب منكم مال لم تسكوه انتم ، ولا يثبت انه قد مرّ في أيديكم .

واخيرا يحرف شترنر الشعار البورجوازي : « انك تساوي قدر ما تملك من مال » ، فيجعل منه : « انك تملك من المال قدر ما تساوي » ، الامر الذي لا يغير شيئا ، بل يدخل فقط مظهرا للقوة الشخصية ، وبذلك يعبر عن الوهم البورجوازي المبتذل بان كل امرىء يجب أن يتوجه باللوم الى نفسه اذا كان لا يملك مالا . وهكذا يدحض سانشو القول المأثور البورجوازي الكلاسيكي : **ليس للمال سيد** (آ) ، ويستطيع الآن أن يصعد الى المنبر وينادي : « فليكن لقدرتك فعاليتها ، استجمع قواك ، ولن تفتقر الى المال! » . **لست أعرف مكانا في البورصة حيث تجري التجارة بالنوايا الطيبة** (ب) . وليس عليه الا أن يضيف : أحصل على الاعتماد ؛ المعرفة قوة ؛ ان كسب التالر الاول أصعب من كسب المليون الاخير ؛ كن مقتصدا ودار مالك ، واهم من كل شيء لا تتكاثر كثيرا ، الخ — وبذلك فانه لا يكشف عن جانب من نواياه ، بل عن نواياه جميعا . وعلى العموم ، فان هذا الرجل الذي كل

(آ) L'argent n'a pas de maître ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions ، بالفرنسية في النص الاصلي .

امريء بالنسبة اليه هو ما يستطيع ان يكونه ويفعل ما يستطيع ان يفعله ينهي جميع الفصول بالنصائح الاخلاقية .

وهكذا فان النظام النقدي في رابطة شترنر هو النظام النقدي القائم معبرا عنه على طريقة البورجوازي الصغير الالماني التجميلية والعاطفية المتدفقة .

وبعدما تبختر سانشو بهذه الطريقة بكلتي اذني حماره ، ينتصب دون كيشوت ـ شيليغا بكل قامته ويلقي خطابا مهيبا عن الفرسان الجوابين العصريين : محولا المال في سياقه الى دولشينيا إلى توبوزو والصناعيين والتجار **كتلة واحدة** (آ) الى **فرسان الصناعة** (ب) . وان للخطاب كذلك هدفا اضافيا هو البرهان على انه لما كان المال « وسيلة أساسية » ، فانه كذلك « ابنة بصورة اساسية » ★ . ولقد مد يده اليمنى وقال :

« على المال تتوقف السعادة والتعاسة . انه قوة في العصر البورجوازي لانه يخطب وده فقط مثلما يخطب ود فتاة » (بنت مزرعة : وبالابدال دولشيتيا) ، « لكنه لا يرتبط بأي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان كل الرومانسية والفروسية لخطب ود شيء عزيز تبعثان الى الحياة في المزاحمة . ان المال ، موضوع الرغبة اللاهبة ، يختطفه فرسان الصناعة المقدامون » . (ص : ٣٦٤) .

لقد وصل سانشو الآن الى تفسير عميق للسبب في ان المال قوة في العصر البورجوازي ، الا وهو ان السعادة والتعاسة رهن به في المحل الاول ، ومن بعد لانه **فتاة عذراء** . ولقد تعلم فيما عدا ذلك لماذا يمكن ان يفقد ماله ، الا وهو ان العذراء لم ترتبط بأي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان البائس المسكين يعرف الآن موطىء قدميه .

ان شيليغا ، الذي جعل بذلك من البورجوازي فارسا ، يجعل الآن من الشيوعي بورجوازيا ، وبصورة أدق زوجا بورجوازيا .

« ان ذلك الذي يبتسم الحظ له يقود العروس الى داره . ان الصعلوك

(آ) en masse ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) chevaliers d'industrie ، بالفرنسية في النص الاصلي .

★ راجع **العائلة المقدسة** ، ص : ٢٦٦ .

محظوظ ، فهو يأخذها الى بيته ، **المجتمع** ، وبذلك ينتهي أمر العذراء . وهي ليست بعد الآن ، في بيته ، عروسا ، بل زوجة ، وهي تفقد مع عذريتها اسم عائلتها . ان العذراء التي كانت مالا تسمى **عملا** بعدما أصبحت زوجة ، ذلك ان **العمل** هو اسم الزوج . انها ملكية الزوج . ولكي تكمل الصورة ، فان ولد العمل والمال هو عذراء بدوره) (« بنت بصورة أساسية») ، «عذراء غير متزوجة» (هل شاهد شيليفا قط عذراء أصبحت « متزوجة » وهي خارجة من رحم أمها ؟) « وبالتالي مال » (وفقا للبرهان الوارد أعلاه بان كل مال هو « بنت غير متزوجة » ، فانه من البدهي أن « جميع البنات غير المتزوجات » هن « مال ») — « وبالتالي مال . لكن سلالته **ثابتة** ، فهو مولود من العمل الذي هو أبوه » (**كل بحث عن الابوة ممنوع**(٢٠٥)) . « ان هيئة الوجه ، والمظهر بأسره ، يحملان طابعا مختلفا » . (ص : ٣٦٤ ، ٣٦٥) .

ان هذه القصة عن الزواج والدفن والمعاد تبرهن بحد ذاتها بما فيه الكفاية على انها « بنت بصورة اساسية » لشيليغا ، وفي الحقيقة ابنة ذات « سلالة ثابتة » . ومهما يكن من امر ، فان أساسها الاخير يقوم في جهل سلفه السابق سانشو . ويتضح هذا الجهل في الخاتمة ، حين يهتم الخطيب بقلق من جديد في « طابع » المال ، وبذلك يفضح حقيقة انه لا يزال يعتبر العملة المعدنية اهم وسيلة للتداول . ولو انه اهتم بأن يدرس بمزيد من العمق أسس المال الاقتصادية ، بدلا من ان يجدل اكليلا عرسيا جميلا من الورق له ، فلقد كان يعرف — دون الاتيان على ذكر سندات الدولة ، والاسهم ، الخ — ان القسم الاعظم من وسيط التداول يستقيم في سندات ، في حين ان الاوراق النقدية تشكل بالمقارنة قسما ضئيلا ، والعملة المعدنية قسما أصغر من ذلك أيضا . وفي انكلترا على سبيل المثال ، فان مقدار المال المتداول بالسندات والاوراق المصرفية يساوي خمس عشرة مرة المقدار المتداول منه في شكل نقد معدني . وحتى فيما يتعلق بالنقد المعدني ، فانه يحدد بتكاليف الانتاج على وجه الحصر ، أي العمل . وهكذا فان العملية الطويلة والمعقدة التي يفسر شترنر بها ولادته كانت نافلة هنا . ان افكار شيليغا المهيبة عن وسيلة للمبادلة قائمة على العمل . لكن متميزة مع ذلك من النقد الراهن ، هذه الوسيلة التي يزعم انه اكتشفها بين بعض الشيوعيين ، لا تبرهن مرة أخرى الا على السذاجة التي يصدق بها صاحبانا كل ما يقرآنه دون أدنى تمحيص .

ان كلا البطلين ، بعدما انهيا هذه الحملة الفروسية و « الرومانسية » «لخطب الود » ، لا يسوقان « السعادة » الى الدار ، وأقل من ذلك « العروس » ، وأقل من

اي شيء آخر « المال » ، بل ان احد « الصعلوكين » يسوق الصعلوك الآخر على الأكثـــر .

٤ ـ الدولـــــة

رأينا ان سانشو يحتفظ في « رابطته » ببنية الملكية العقارية وتقسيم العمل والمال ، بالشكل الذي تمثل به هذه العناصر في مخيلة البورجوازي الصغير . وانه لمن الواضح من نظرة واحدة ان سانشو لا يستطيع بمثل هذه المقدمات ان يستغني عـن الدولـة .

فقبل كل شيء لا بد للملكيته المكتسبة حديثا أن تتخذ شكل الملكية المكفولة ، المعترف بها من قبل القانون . ولقد سبق لنا ان سمعنا كلماته :

« ان ما يريد الجميع ان يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريده أن يكون له وحده » . (ص : ٣٣٠) .

وبالتالي فان ارادة الجماعة بأسرها تؤكد هنا ضد ارادة الافراد المنعزلين . وبما ان كل واحد من الانانيين المتفقين مع انفسهم يمكن ان يكون في لحظة معينة على خلاف مع الانانيين الآخرين وبذلك يصبح مأخوذا في هذا التناقض ، فان الارادة الجماعية يجب أن تجد كذلك وسيلة ما للتعبير عن نفسها في مواجهة الافـــراد المنعزلين .

« وهذه الارادة تسمى **ارادة الدولة** » . (ص : ٢٥٧) .

وبالتالي فان ما تقرره يملك قوة القانون ، فهي قرارات **قانونية** . وان تنفيذ هذه الارادة الجماعية يتطلب بدوره تدابير زجرية وسلطة عامة .

« في هذا الميدان ايضا » (ميدان الملكية) « سوف تضاعف الرابطات وسائل الفرد وتحمي ملكيته **المهددة** » (وبالتالي فهي تكفل الملكيـــة المكفولة ، اي الملكية المعترف بها من قبل القانون ، أي الملكية التي لا يملكها سانشو « بصورة غير مشروطة » ، بل « يتصرف بها على اساس الولاية الاقطاعية » من قبل « الرابطة ») . (ص : ٣٤٢) .

من الواضح ان جماع القانون يعاد تقريره جنبا الى جنب مع علاقات الملكية ، وسانشو نفسه ، على سبيل المثال ، يقدم نظرية العقد بروح المشرعين تماما ، كما يلي :

« ليس بذي اهمية ايضا ان احرم نفسي من هذه الحرية أو تلك ، مثلا

بفعل عقد كائنا ما كان » (ص : ٤٠٩) .

وكيما « يحمي » العقود « المهددة » ، فانه لن « يكون بذي اهمية » ايضا اذا كان لا بد له من جديد ان يتقدم امام محكمة ويتحمل جميع العواقب الفعلية لقضية مرفوعة أمام محكمة مدنية .

وهكذا ، « شيئا فشيئا انطلاقا من الظل والليل » ، تقترب من جديد أكثر فاكثر من الاوضاع القائمة ، لكن كما هي موجودة في المخيلة الحمقاء للبورجوازي الصغير الالماني وحده .

ويعترف سانشو :

« فيما يتعلق بالحرية ليس ثمة فارق جوهري بين الدولة والرابطة . فهذه الرابطة لا يمكن أن تنهض وتوجد دون مختلف أنواع القيود على الحرية ، بالضبط كما أن الدولة لا تتكيف مع الحرية التي لا حدود لها . ان تقييد الحرية محتوم في كل مكان ، لانه من المحال التخلص من جميع العوائق ؛ فالمرء لا يستطيع ان يطير مثل عصفور لمجرد ان المرء يود ان يطير ، الخ . ففي الرابطة سوف يظل هناك قدر لا بأس به من الالزام وانعدام الحرية ، ذلك ان هدفها ليس الحرية التي تضحي بها ، على النقيض من ذلك ، في سبيل الفردية ، لكن في سبيل **الفردية** وحدها » . (ص : ٤١٠ ، ٤١١) .

واذا تركنا جانبا لبعض الوقت هذا التمييز العجيب بين الحرية والفردية ، فيجب ان نلاحظ ان سانشو ، دون أن يكون ذلك في نيته ، قد ضحى سلفا « بفرديته » في رابطته من جراء مؤسساتها **الاقتصادية** . وبوصفه « مؤمنا بالدولة » حقيقيا ، فانه لا يرى تقييدا الا حيث تظهر المؤسسات السياسية . انه يترك المجتمع القديم يستمر في وجوده ، ومعه ايضا تصنيف الافراد وفقا لتقسيم العمل ؛ ولا يستطيع في هذه الحال الافلات من قدره ، الذي هو حصوله على « فردية » خاصة جدا مفروضة عليه من قبل تقسيم العمل وما يترتب له على ذلك من نصيب في صورة الشغل ونمط الحياة . فاذا كان من نصيبه على سبيل المثال ان يعمل كأجير قفال في ويلنهول(٢٠٦) ، فان « الفردية » المفروضة عليه اذن سوف تستقيم في تشوه عظم الحرقفة الذي سيؤدي الى « العرج » ؛ واذا كان « العنوان الشبحي لكتابه »(٢٠٧) لا بد أن يعيش يوما حياة غزالة تشتغل على نول قديم ، فان « فرديته » سوف تستقيم اذن في ركبتين متصلبتين . وحتى اذا اقتصر صاحبنا سانشو على مهنته القديمة بوصفه فلاح سخرة ، هذه المهنة المعينة له سلفا من قبل سرفانتس ، والتي ينادي بها الآن على انها دعوته الخاصة ويدعو نفسه الى انجازها ، فانه سوف تكون

له اذن ، من جراء تقسيم العمل وانفصال المدينة والريف ، « فردية » تفصله عن كل تعامل عالمي ، وبنتيجة ذلك عن كل ثقافة ، وتجعل منه بكل بساطة حيوانــــا يتفســخ في مكــانه .

وهكذا فان سانشو في الرابطة ، من جراء التنظيم الاجتماعي ، يفقد فرديته **رغما عنه**(آ) اذا اخذنا الفردية ، على سبيل الاستثناء ، بمعنى الشخصية(ب) . اما انه يتخلى اذن عن حريته ايضا من جراء التنظيم السياسي ، فهذا امر طبيعي تماما، ويبين بوضوح اعظم الى اي مدى يسعى الى الاحتفاظ بالاوضاع الراهنة في رابطته.

وهكذا فان التمييز الاساسي بين الحرية والفردية يشكل الفارق بين الاوضاع الراهنة والرابطة . ولقد راينا من قبل مبلغ جوهرية هذا التمييز . ولعل غالبيــة اعضاء الرابطة ايضا لن يتضايقوا بصورة خاصة من جراء هذا التمييز وســوف يسرعون الى رسم « تخلصهم » منها ، واذا لم يرض سانشو عن ذلك ، فانهم سوف يبينون له اذن ، على اساس « كتابه » ، انه ليس ثمة ماهيات أولا ، بل ان الماهيات والفوارق الجوهرية هي « المقدس » ؛ وثانيا انه ليس على الرابطة ان تتكبد المشقة بشأن « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ؛ وثالثا انهم لا ينتهكون في حال مــن الاحوال فرديته ، بل حريته في التعبير عنها فقط . ولعلهم يثبتون له ، اذا هــو « سعى للاستغناء عن الدساتير » ؛ انهم انما يقيدون حريته حين يزجون بـه في السجن ، ويكيلون الصفعات له ، او ينتزعون احدى قدميه ، وانه يبقى في **كـل مكان ودائما**(ج) « هو نفسه » ، طالما انه لا يزال قادرا على اظهار امارات الحياة ، وان يكن على طريقة السليخ ، او المحار ، او حتى جثة ضفدع تخضع لتجربــة غالفاني . ولسوف « يحددون تعرفة » لعمله ، كما سمعنا من قبل ، ولن «يسمحوا بان يستفيد من ملكيته » بطريقة « حرة حقا » (!) طالما انهم يقيدون حريته ، وليس فرديته – وهي امور يلوم سانشو الدولة عليها في الصفحة ٣٣٨ . « ماذا يجب ان يفعل اذن » فلاحنا المسخر سانشو ؟ « ان يعتمد على نفسه فقط ولا يقلق » بشأن « الرابطة » (المصدر ذاته) . واخيرا ، حيثما ياخذ في الاحتجاج ضد القيود المفروضة عليه ، فان الغالبية سوف يبينون له انه ما قادته فرديته الى المناداة بان الحريـات

(آ) malgre lui ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) partout et toujours ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) يستخدم ماركس هنا كلمة « indini dualtât » المستعارة من الفرنسية ، وهي تحتل هنا قيمة خاصة يمكن التعبير عنها بكلمة « شخصية » . ولقد كان يستخدم اعلاه دائما كلمة eigenheit التي يستعملها شترنر ، ومعناها « فردية » .

« فرديات » ، فانهم سوف يكونون احرارا في اعتبار تظاهرات فرديته على أنها حريــــات .

وكما أن الفارق المذكور اعلاه بين العمل البشري والعمل الاوحد قد كان مجرد انتحال حقير لقانون العرض والطلب ، كذلك الفارق الذي يقيمه الآن بين الحرية والفردية انتحال حقير للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ، او كما يقول الســـيد غيزو بين **الحرية الفردية**(آ) **والسلطة العامة**(ب) . وان هذا لصحيح جدا بحيث يستطيع فيما يلي ان ينسخ روسو كلمة فكلمة على وجه التقريب :

« ان الاتفاق على أن كل امرىء يجب أن يضحي بقسم من حريته » لا يقوم « مطلقا في سبيل المصلحة العامة او حتى مصلحة شخص آخر » ، بل الامر على النقيض من ذلك ، « فقد اتخذت هذا السبيل بدافـــع **المصلحة الذاتية** . وبقدر ما يتعلق الامر بالتضحية ، فاني في آخر الامر انما اضحي فقط بما هو في مقدوري . وبكلام آخر فاني لا اضحي بأي شيء على الاطلاق » . (ص : ٤١٨) .

ان الفردية صفة يتقاسمها فلاحنا المسخر المتفق مع نفسه مع كل فلاح سخرة آخر ، وعلى العموم كل فرد عاش على سطح البسيطة في يوم من الايام . انظر ايضا غودوين ، **العدالة السياسية**(٢٠٨) . وبالمناسبة ، فان سانشو يعتقد فيما يبدو ــ وهذه علامة على فرديته ــ ان الافراد ، في راي روسو ، قد عقدوا العزم في سبيل المصلحة العامـــة ، الامر الذي لم يخطر لروسو على بال قط .

ومهما يكن من أمر ، فانه يظل له عزاء واحد .

« ان الدولة مقدسة ... لكن الرابطة ... ليست مقدسة » . وهمنا يكمن « الفارق الكبير بين الدولة والرابطة » . (ص : ٤١١) .

وهكذا فان الفارق كله يعادل ما يلي : ان « الرابطة » هي الدولة الحديثة كما هي في واقع الامر ، و « الدولة » هي وهم شترنر بشأن الدولة البروسية ، التي يعتبرها الدولة عمومـــا .

(آ) liberté industrielle ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) pouvoir public ، بالفرنسية في النص الاصلي .

٥ ــ العصيـــــان

ان سانشو لا ينطوي ، وهو في هذا على حق ، الا على ايمان ضئيل بتمييزاته الدقيقة بين الدولة والرابطة ، والمقدس وغير المقدس ؛ والانساني والاوحد ، والفردية والحرية ، الخ ، بحيث يلتجيء في آخر الامر الى الحجة الاخيرة(أ) للاناني المتفق مع نفسه ــ الى العصيان . ومهما يكن من أمر ، فانه في هذه المرة لا يثور ضد نفسه ، كما زعم من قبل ، بل ضد الرابطة . ومثلما حاول بادىء الامر ان يسوي جميع المسائل في الرابطة ، فانه يكرر هذه العملية فيما يتعلق بالعصيان .

« اذا عاملتني الجماعة باجحاف ، فاني اثور ضدها وادافع عن ملكيتي ». (ص : ٣٤٣) .

اذا لم « ينجح » العصيان ، فان الرابطة سوف تطرده » (تسجنه) تنفيه ، الخ .) (ص : ٢٥٦ ، ٢٥٧) .

ان سانشو يحاول هنا ان ينتحل **حقوق الانسان** (ب) لعام ١٧٩٣ ؛ التي كانت تتضمن حق العصيان(٢٠٩) ــ حق انساني يحمل بكل تأكيد ثمارا مريرة له ، هو الذي يحاول استخدامه على « هواه » الخــاص .

وهكذا فان رابطة سانشو بأسرها تعود الى ما يلي : بينما كان يعتبر في نقده السابق النظام القائم من وجهة نظر الوهم وحده ، فانه حين يتحدث عن الرابطــة يحاول ان يدرس هذا النظام من وجهة نظر مضمونه الفعلي وان يجابه هذا المضمون بالاوهام السابقة . ومن المؤكد ان هذه المحاولة التي يقوم بها صاحبنا معلم المدرسة الجاهل لا بد أن تخفق بصورة مشينة . وعلى سبيل الاستثناء ، فقد سعى مرة الى العثور على « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ، لكنه اخفق في « نزع » « روح الاغتراب » عن اية قضية او علاقة .

والآن ، وقد تعرفنا الى الرابطة في شكلها الفعلي ، فانه لا يبقى لنا الا أن ندرس أفكار سانشو الحماسية عنها ، يعني دين الرابطة وفلسفتها .

٦ ــ دين الرابطــة وفلسفتهــا

نستأنف هنا من جديد ، من النقطة التي انطلقنا منها أعلاه ، عرضنا الخاص

(أ) ultimo rato ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) droits de l'homme ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بالرابطة . ويستخدم سانشو مقولتين : الملكية والثروة ؛ وان أوهامه عن الملكيـة تقابل بصورة رئيسـية المعطيات الايجابية المعطاة عن الملكية العقارية ، وأوهامه عـن الثروة والمعطيات عن تنظيم العمل والنظام النقدي في الرابطة .

آ ـ الملكيـة

ص : ٣٣١ : « ان العالم يخصني » .

تعليل ولايته الوراثية على قطعة من الارض .

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي أحتاجها » .

وهو اطناب يقول بطريقة مزينة ان حاجاته تقتصر على ما يملكه وان ما يحتاجـه بوصفه فلاح سخرة يتقرر بوضعه الخاص . وان الاقتصاديين لينادون بالطريقة ذاتها بأن العامل مالك جميع الاشياء التي يحتاجها بوصفه عاملا . انظر البحث عن الاجر الادنى عند ريكاردو(٢١٠) .

ص : ٣٤٣ : « وعلى اية حال ، فان جميع الامور تخصني الآن » .

هذا لحن صاخب على شرف معدل أجوره ، وقطعته من الارض ، ومصاعبه المالية الدائمة ، واستبعاده من جميع الاشياء الذي لا يريد « المجتمع » أن يكون مالكها الاوحد . وتصادف الفكرة ذاتها من جديد في الصفحة ٣٢٧ ، معبرا عنها كما يلي :

« ان املاكه » (أي املاك الغير) « هي لي وانا اتصرف بها بوصفي المالك حتى اقصى قوتي »

ان هذا **اللحن العسكري السريع**(٢) ينحل كما سنرى في ايقاع لطيف كي يسقط بكل هدوء على قفاه ـ وهو مصير سانشو المألوف :

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي احتاجها » .

« شيئا مغايرا بصيغتكم المعارضة : ان العالم يخص **الجميع** ؟ الجميع هم انا ، ومرة أخرى انا ، الخ » . (مثال ذلك ، « روبسبيير ، على سبيل المثال ، وسان سيمون ، وقس على ذلك ») .

ص : ٤١٥ : « اني الانا ، وأنت الانا ، لكن . . . هذه الانا التي نحن جميعا متساوون فيها هي فكري فقط ـ فكرة عامة » (المقدس) .

وان التنوع العملي لهذا الموضوع يصادف في

الصفحة ٣٢٠ ، حيث « الافراد بوصفهم الكليـة » (اي الجميـع)

---

(٢) allegro marciale ، بالايطالية في النص الاصلي .

يناهضون بوصفهم قوة منظمة « الفرد المنعزل » (أي الانا بوصفها متميزة من الجميع) ويمثلون بوصفهم قوة معدلة حيال هـذا الفرد المنعزل .

ان هذه النغمات الشاذة تذوب اخيرا في اللحن الاخير الهدىء : بمعنى ان مالا أملكه هو على أية حال ملكية « أنا » اخرى . وهكذا فان « ملكية كل شيء » هي مجـرد تفسير للبيان الذي ينص على أن كل شخص يملك ملكية مقصورة عليه .

ص ٣٣٦ : « لكن الملكية لا تكون ملكيتي الا اذا كنت أتصرف بها بصورة غير مشروطة . وبوصفي انا غير مشروطة ، فاني أملك الثروة بوصفها ملكيتي واشتري وابيع بكل حرية » .

اننا لنعرف من قبل انه اذا لم تكن حرية التجارة ومبدأ التصرف غير المشروط موضع الاحترام في الرابطة ، فان ذلك يتعدى على الحرية وحدها من دون الفردية . ان « الملكية غير المشروطة » ملحق ملائم للملكية « المأمونة » ، المكفولة ، المتوفـرة في الرابطـــة .

ص ٣٤٢ : « في راي الشيوعيين أن الجماعة يجب أن تكون المالك . والامر على النقيض من ذلك : فاني أنا المالك ، واني أتوصل فقط الى اتفاق مع الآخرين بشأن ملكيتي » .

ولقد رأينا في الصفحة ٣٢٩ كيف أن « **المجتمع**(آ) ينصب نفسه **مالكا** » وفي الصفحة ٣٣٠ كيف « يستبعد الافراد من ملكيته » . وعلى العموم شاهدنا أن نظام الارض الموروثة الاقطاعي ، وهو الشكل الادنى الاكثر بدائية للنظام الاقطاعي ، قـد طبق . ووفقا للصفحة ٤١٦ ، فان « النظام الاقطاعي = انعدام الملكية » ، ونظرا لذلك ، وفقا للصفحة ذاتها ، فان « الملكية يعترف بها في الرابطة، وفي الرابطة فقط »، وهي معترف بها لهذا السبب الكافي ، الا وهو « ان أحدا بعد الآن لا يحتفظ بملكه بناء على الولاية من اي شخص كان » [Wesen] (المصدر ذاته) . وهذا يعني ، في ظل النظام الاقطاعي القائم حتى هذا الحين ، ان الســيد الاقطاعي قد كان هـــذا « الشخص » ، وهو **المجتمع** في الرابطة . ويترتب على ذلك على الاقل أن لسانشو طريقة « حصرية » ، لكنها ليست « مضمونة » في حال من الاحوال ، في امتـلاك « الشخص » ، « ماهية » [Wesen] (ب) التاريخ من اصوله حتى أيامنا الحاضرة .

(آ) المقصود هنا هو المجتمع بمعناه الضيق ، اي الرابطة .

(ب) تلاعب بكلمة « Wesen » التي يمكن ان تعني الشخص والماهية .

وفيما يتعلق بالصفحة ٣٣٠ ، التي تنص على أن كل فرد مستبعد من ذلك الذي لا يحلو « للمجتمع » أن يكون هو مالكه الاوحد ، وفيما يتعلق بالنظام السياسي والقانوني للرابطة ، فانه قد تقرر :

ص : ٣٥٩ : « ان ملكية الغير الحقة والمشروعة لن تكون الا تلك التي يلائمك ان تعترف بها على انها ملكيته . واذا لم يعد ذلك يلائمك ، فان هذه الملكية تفقد شرعيتها بالنسبة اليك وسوف تهزأ بالحق المطلق الذي يدعيه الغير فيها » .

وبذلك فانه يكشف عن حقيقة مذهلة : ان ما هو حق في الرابطة لا يلائمه بصورة الزامية ــ ذلك حق للانسان لا نزاع فيه . واذا وجدت في الرابطة مؤسسة مماثلة للبرلمانات(٢١١) الفرنسية القديمة ، التي يحبها سانشو كثيرا ، فانه يستطيع اذن أن يودع في قلم المحكمة محضرا باستيائه ، معزيا نفسه في الوقت ذاته بفكرة أن « المرء لا يستطيع أن يتخلص من جميع العوائق » .

ان هذه البيانات المتنوعة تتناقض فيما بينها فيما يبدو وتناقض الاوضاع الفعلية في الرابطة . بيد ان مفتاح هذا اللغز موجود في الوهم الحقوقي المذكور سابقا ، الا وهو انه حين يستبعد سانشو من ملكية الآخرين ، فانما ذلك بموجب اتفاق مع هؤلاء الآخرين . وان هذا الوهم ليشرح بمزيد من التفصيل في البيانات التالية :

ص : ٣٦٩ : « ينتهي هذا » (اي احترام ملكية الآخرين) « الى خاتمة حين أستطيع ان اتخلى عن شجرة لشخص آخر ، بالضبط مثلما اترك عصاي ، الخ ، لشخص آخر ، لكني لا أعتبر هذه الشجرة منذ البداية على انها شيء غريب عني ، يعني أنها مقدس ... بالاحرى ... تظل ملكيتي ، دونما اي اعتبار للفترة التي تنازلت عنها خلالها لشخص آخر ، انها لي وتظل لي . اني لا أرى أي شيء غريب في الثروة التي تخص صاحب المصرف » .

ص : ٣٢٨ : « اني لا أتراجع في خشية امامك وامام ملكيتك ، لكني **أعتبرها** دائما على انها ملكيتي ، التي لا حاجة بي الى احترامها . أفعل اذن الشيء ذاته بما يسميه ملكيتي . **وبوجهة النظر** هذه ، فاننا سوف نبلغ بأقصى اليسر اتفاقا فيما بيننا » .

اذا ما « جلد » سانشو ، بموجب أحكام الرابطة ، حالما يمس ملكية شخص آخر ، فانه يستطيع بكل تأكيد ان يزعم أن « فرديته » تستقيم في أن يكون «سارقا»؛

ومع ذلك فان الرابطة سوف تقرر ان سانشو قد ادعى فقط لنفسه « حرية » ليس له حق فيها . واذا اتخذ سانشو « حرية » الاستيلاء على أملاك شخص آخر ، فان الرابطة ستحكم عليه بموجب « فرديتها » بالجلد لقاء ذلك .

ان ماهية المسالة هي كما يلي : ان الملكية البورجوازية ، وعلى الاخص الملكية البورجوازية الصغيرة والفلاحية الصغيرة ، يحتفظ بها في الرابطة كما رأينا - وان كل ما تغير هو **التفسير** ، طريقة « **اعتبارها** » ، وهذا هو السبب في ان سانشو يؤكد باستمرار على طريقة « الاعتبار » . ويتم الوصول الى الاتفاق حين تحظى هذه الفلسفة الجديدة للاعتبار بالاعتبار العام في الرابطة . وتستقيم هذه الفلسفة فيما يلي : اولا ، ان كل علاقة ، سواء اكانت مسببة عن الشروط الاقتصادية ام الاكراه المباشر ، تعتبر علاقة قائمة على « اتفاق » . ثانيا ، يتخيل ان كل ملكية تخص الآخرين يتخلى لهم عنها من جانبنا ، وهم لا يتصرفون بها الا حتى تملك القوة على انتزاعها منهم ؛ واذا لم تحصل قط على هذه القوة ، **فلا باس**(١) . ثالثا ، ان سانشو ورابطته يضمن كل منهما نظريا للآخر انعدام الاحترام ، في حين ان الرابطة « تتوصل الى الاتفاق » في الممارسة مع سانشو بفضل الهراوة . أخيرا ، ان هذا « الاتفاق » مجرد عبارة فارغة ، ما دام كل امرىء يعرف ان الآخرين لا يدخلونه الا وفي ذهنهم فكرة رفضه في اول فرصة مناسبة . اني ارى في ملكيتك شيئا ليس هو لك بل لي ؛ ما دام كل أنا تفعل الشيء ذاته ، فان هذه الملكية تتخذ في انظارهم قيمة **عمومية** ، وبذلك نصل الى التفسير الفلسفي الالماني الحديث للملكية الخاصة ، الخصوصية والحصرية ، التي نعرفهما .

ان فلسفة الرابطة الخاصة بالملكية تتضمن ، فيما تتضمنه ، الاوهام التالية المشتقة من نظام سانشو :

في الصفحة ٣٤٢ ، ان الملكية يمكن ان تكتسب في الرابطة بفضل انعدام الاحترام ؛ و في الصفحة ٣٥١ ، اننا « جميعا في ملء الغزارة » ، وانه « ليس علي الا أن اتناول ما في متناول يدي » ، في حين ان الرابطة بأسرها يجب ان تصنف بين بقرات فرعون السبع الهزيلة ؛ واخيرا ان سانشو « ينطوي على افكار » « مكتوبة في كتابه » وهي ما تغنّى في الصفحة ٣٧٤ في هذه القصيدة الغنائية التي لا نظير لها والتي يوجهها سانشو الى نفسه ، تشبها بقصائد هايني الغنائية الثلاث الى شليغل(٢١٢) : « **أنت** ، **يا من** تنطوي على الافكار المكتوبة في كتابك ــ ان نصيبك هو ... الهراء ! » . تلك هي الترنيمة التي يهديها سانشو بمرسوم لنفسه على انها

---

(١) tant mieux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

مقدمة أولية ، والتي ستتوصل الرابطة في وقت لاحق الى « اتفاق » بشأنها معه .

وأخيرا ، فانه من الواضح حتى دون الوصول الى « اتفاق » ان الملكية بالمعنى فوق العادي ، التي تحدثنا من قبل عنها في « علم الظواهر » ، سوف تقبل في الرابطة بدلا من المدفوعات بوصفها ملكية « ممسوكة » و « متداولة » . وفيما يتعلق بالحقائق البسيطة ، مثلا اني أشعر بالتعاطف ، واني اتحدث الى الآخرين ، وانهم يبترون لي ساقا (أو ينتزعونها) ، فانها سوف تفسر في الرابطة بهذا المعنى : « ان شعور الذين يشعرون يخصني أيضا ، هو ملكيتي » (ص : ٣٨٧) ؛ وان آذان الناس الآخرين والسنتهم ،مثلها كمثل العلاقات الميكانيكية ، هي كذلك ملكيتي . وهكذا فان التملك في الرابطة سوف يستقيم بصورة رئيسية في كون جميع العلاقات قد حولت الى علاقات ملكية بواسطة اسهاب بسيط . ان هذا الاسلوب الجديد في التعبير عن « الشرور » السائدة في الوقت الحاضر هو « وسيلة اساسية أو ثروة » في الرابطة وسوف يعوض بنجاح عن العجز في وسائط المعيشة الذي هو أمر لا مفر منه نظرا « للمواهب الاجتماعية » التي يتحلى سانشو بها .

ب ـ الثـــروة

ص : ٢١٦ : « فليكن كل واحد منكم أنا كلية القوة » .

ص : ٣٥٣ : « فكروا في زيادة ثروتكم ! » .

ص : ٤٢٠ : « لا تستخفوا بقيمة ما تعطونه » .

« حافظوا على سعره » .

« لا تسمحوا لانفسكم بأن تلزموا بالبيع دون السعر » .

« لا تسمحوا لانفسكم بالاقتناع بأن سلعتكم لا تساوي سعرها » .

« لا تجعلوا انفسكم موضعا للسخرية بسعر بخس » .

« اقتدوا بالجريئين » ، الخ !

ص : ٤٢٠ : « انتفعوا بملكيتكم ! »

« انتفعوا بأنفسكم » .

ان هذه الحكم الرخيصة ، التي تعلمها سانشو من بائع متجول يهودي اندلسي يرسم لابنه قواعد للحياة والتجارة ، والتي يستخرجها سانشو الآن من خرجه ،

تشكل الثروة الرئيسية للرابطة . وان اساس هذه الحكم جميعا هو المبدا الكبير الوارد في الصفحة ٣٥١ :

« ان كل ما تستطيعه [«Vermagst» الشكل المصرف لـ «Vermôgen»] يشكل ثروتك » [Vermôgen] .

ان هذه العبارة اما لا معنى لها ، أي هي لغو خالص ، واما هي هراء . انها لغو اذا كانت تعني : ان ما تستطيعه تستطيعه . وانها هراء اذا كان المقصود من [Vermôgen] رقم ٢ الاشارة الى الثروة « بالمعنى العادي » ، الثروة التجارية ، واذا كانت القضية قائمة بالتالي على هذا التشابه اللغوي . وان الالتباس ليستقيم على وجه الدقة في حقيقة ان شيئا يتوقع من قدرتي [Vermôgen] غير ما هي ثمينة بفعله ، مثلا انه يتوقع من قدرتي على نظم الشعر موهبة تحويل هذا الشعر الى نقد رنان . انه ليتوقع من قدرتي بالفعل أن تنتج شيئا مختلفا كليا عن المنتج النوعي لهذه القدرة الخصوصية ، يعني منتجا متوقفا على العلاقات الخارجية غير الخاضعة لهذه القدرة . ويفترض ان هذه الصعوبة تنحل في الرابطة بواسطة التشابه اللغوي . اننا نرى أن صاحبنا معلم المدرسة الاناني يصبو الى منصب بارز في الرابطة. وعلى اي حال ، فان هذه الصعوبة ظاهرية فقط . ان المبدأ المركزي للاخلاق البورجوازية : « كل شيء صالح لكسب المال منه »(أ) يشرح هنا مطولا بطريقة سانشو المفخمة .

جـ ـ الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال

ص : ٣٥٢ : « انكم تتصرفون بصورة انانية حين تعتبرون بعضكم بعضا لا كمالكين ولا كصعاليك أو عمال ، بل كجزء من ثروتكم ، **كمخلوقات نافعة** . عندئذ لن تعطوا شيئا لا للمالك لقاء ملكيته ، ولا للمرء الذي يعمل ، بل فقط للذلك الذي يمكنكم الانتفاع منه . هل نحتاج الى ملك؟ هذا ما يسأل الامريكيون الشماليون انفسهم عنه ، ويجيبون : « هو وعمله لا يساويان فلسا بالنسبة الينا » .

ومن جهة ثانية ، في الصفحة ٢٢٩ ،يأخذ على«العصر البورجوازي» ما يلي :

« بدلا من اخذي كما أنا ، لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما أملكه ، ما أستطيع فعله ، ويعقد معي اتحاد زواجي(ب) فقط اكراما لما أملك . انهم يقترنون ، اذا جاز التعبير بما أملكه وليس بما أناكائنه » .

(أ) anything is good to make money of ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) في المخطوطة : « ehelicher bund » ، اي « اتحاد زواجي » ؛ في كتاب شترنر : « ehrlicher bund » اي « اتحاد شريف » .

وهذا يعني بكلام آخر انه لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما انا كائنه بالنسبة الى الآخرين ، المنفعة التي يمكن الحصول عليها مني ، واني اعامل على اعتباري مخلوقا نافعا . ان سانشو يبصق في حساء « العصر البورجوازي » ، كي يلتهمه فيما بعد ، لوحده ، في الرابطـــة .

اذا اعتبر افراد المجتمع الحديث بعضهم بعضا على أنهم ملاكون ، على انهم عمال ، وعلى أنهم صعاليك اذا كانت تلك هي رغبة سانشو ، فان هذا يعني فقط انهم يعاملون بعضهم بعضا على انهم مخلوقات نافعة ، وهي حقيقة لا يمكن أن يشك فيها الا فرد عديم المنفعة مثل سانشو . ان الرأسمالي الذي « يعتبر » العامـــل « على أنه عامل » لا يأخذه بعين الاعتبار الا لأنه في حاجة الى العمال ; ان العامل ليتخذ من الرأسمالي الموقف ذاته بالضبط . تماما كما ان الاميركيين لا **يحتاجون** ملكا في رأي سانشو (كنا نود منه لو اشار الى المصدر الذي أخذ عنه هذه الحتمية التاريخية) ، **لانهم** ليسوا في حاجة الى **عمله** . لقد اختار سانشو مقاله بخرافته المألوفة ، هادفا منه ان يبرهن بالضبط على نقيض ما يبرهن عليه فعليا .

ص : ٣٩٥ : « انت لست بالنسبة اليّ شيئا سوى غذاء ، بالضبط كما اني مأكول ومستهلك من قبلك . ليس بيننا سوى علاقة واحدة ، الا وهي علاقة المنفعة ، الفائدة ، الانتفاع » .

ص : ٤١٦ : « ليس بالنسبة اليّ شخص ينبغي احترامه ، حتى ولا زميلي الانساني ; لكنه بالنسبة اليّ ، مثله كمثل غيره من **الكائنات** »[٦] « مجرد موضوع قد اضمر أو لا أضمر التعاطف له ، أهتم به أو لا أهتم . مخلوق نافع أو عديم النفع » .

ان علاقة « الانتفاع الممكن » ، التي يفترض أنها العلاقة الوحيدة بين الافراد في الرابطة ، تتحول في الحال الى هذه الصورة عن « **الغذاء** » المتبادل . ومن المؤكد ان « المسيحيين الكاملين » في الرابطة يحتفلون كذلك بالمناولة المقدسة ، سوى انهم يحتفلون بها ليس بتناول القربان سوية ، بل باستخدام بعضهم بعضا كقربان .

ولقد سبق لهيغل ان أثبت في كتابه **علم الظواهر** كيف أن هـذه النظريـــة للاستغلال المتبادل ، التي شرحها بنتام **حتى الغثيان**[٦] ، كان يمكن في مطلع القرن الحالي ان تعتبر بعد طورا ينتسب الى القرن السابق . انظروا في هذا المؤلف

---

(٦) ad mauseum ، باللاتينية في النص الاصلي .

الفصل عن « صراع فلسفة الانوار ضد التطير » : حيث توصف نظرية المنفعة على انها النتيجة الاخيرة لفلسفة الانوار . ان هذه البلاهة الظاهرة التي تستقيم في ارجاع جميع علاقات الناس المتعددة الاشكال الى علاقة المنفعة **الواحدة** ، هذا التجريد الميتافيزيائي ظاهريا ، ينشأ عن حقيقة أن جميع العلاقات ، في المجتمع البورجوازي الحديث ، خاضعة ومرجعة في الممارسة للعلاقة النقدية المجردة الواحدة ، علاقة المقايضة . ولقد برزت هذه النظرية مع هوبس ولوك ، وكانت معاصرة للثورتين الانكليزيتين الاولى والثانية : هاتين المعركتين الاولوين اللتين ارتفعت البورجوازية بقضاهما الى السلطة السياسية . بل انها تصادف في وقت أبكر ، عند الكتاب عن الاقتصاد السياسي ، بوصفها مصادرة ضمنية طبعا . ان الاقتصاد السياسي هو العلم الحقيقي لهذه النظرية عن المنفعة ؛ وانها لتظهر بمضمونها الحقيقي عند الفيزيوقراطيين ، ذلك انهم كانوا السباقين الى معالجة الاقتصاد السياسي بصورة منهجية . وان المرء ليستطيع ان يجد عند هيلفيتيوس وهولباخ امثلة لهذه العقيدة، تقابل كليا موقف المعارضة الذي اتخذته البورجوازية الفرنسية قبل الثورة . وان هولباخ ليصف كل فعالية الافراد في تعاملهم المتبادل ، مثلا الكلام ، الحب ، الخ ، على انها علاقة منفعة وانتفاع . وبالتالي فان العلاقات الفعلية المفترضة هنا هي الكلام ، والحب ، هذه التظاهرات المحددة لصفات محددة للافراد . بيد أن هذه العلاقات لا يفترض فيها - في هذا المنظور ، ان تملك معناها **الخاص** ، بل يفترض فيها انها تعبير وتظاهر لعلاقة ثالثة مختفية تحتها ، **علاقة المنفعة أو الانتفاع** . ان هذا **التحويل** ، السخيف والاعتباطي ، لا يكف عن كونه كذلك الا اعتبارا من اللحظة التي لا يعود فيها للعلاقات الاولى اهمية في حد ذاتها بالنسبة الى الافراد ، فهي لا تمثل بعد الآن فعالية عفوية ، بل قناعا يغطي لا مقولة الانتفاع المجردة ، بل هدفا فعليا ، بالضبط تلك العلاقة التي تسمى علاقة المنفعة .

ان هذا التنكر على صعيد اللغة لا يملك معنى الا حين يشكل التعبير الدستوري او المقصود لتنكر فعلي . وفي هذه الحالة تملك علاقة المنفعة معنى محددا : فهي تعني اني احصل على ربح من جراء الاذى الذي الحقه ببعض الناس (**استثمار الانسان للانسان**)(1) ؛ وفيما عدا ذلك ، فان الربح الذي أحققه في هذه الحالة من علاقة ما هو على العموم عنصر غريب عن هذه العلاقة : بالضبط كما رأينا اعلاه فيما يتعلق بالقدرة [Vermögen] . ان منتجا غريبا عن القدرة مطلوب من كل قدرة ، وهي علاقة تحددها الشروط الاجتماعية — وان هذه العلاقة هي على وجه الدقة علاقة منفعة . وان هذا كله ليتحقق فعلا بالنسبة الى البورجوازي . فعنده أن

---

(1) exploitation de l'homme par l'homme ، بالفرنسية في النص الاصلي .

علاقة واحدة فقط تملك اهمية في حد ذاتها ــ علاقة الاستغلال ، وليس لسائر العلاقات الاخرى صلاحية بالنسبة اليه الا بقدر ما يستطيع ان يضمها في هـذه العلاقة الواحدة ، وحتى حيث يصادف علاقات لا يمكن تصنيفها بصورة مباشرة في علاقة الاستغلال ، فانه يصنفها في هذه العلاقة في مخيلته على الاقل . وان المال هو التعبير المادي عن هذا الربح الذي يتم الحصول عليه من الاشياء ، فهو ممثل قيمة جميع الاشياء ، والناس ، والعلاقات الاجتماعية . وعلى اي حال ، فان المرء يرى من الوهلة الاولى ان مقولة « الانتفاع » تستخرج قبل كل شيء من علاقات التعامل الفعلية التي تربطني بالناس الآخرين (لكن ليس في حال من الاحوال من التفكير ومجرد الارادة) ؛ وعندئذ فان تقديم هذه العلاقات على انها براهين على واقع هـذه المقولة التي استخرجت منها بالذات ، فتلك طريقة في النهج ميتافيزيائية تماما . وبالطريقة نفسها بالضبط ، وبصورة لا تقل شرعية عن ذلك ، وصف هيغل جميع العلاقات على انها علاقات الفكر الموضوعي . وبالتالي ، فان نظرية هولباخ هي الوهم الفلسفي ، المسوغ تاريخيا ، عن دور البورجوازية التي قامت في ذلك الحين بالضبط في فرنسا ، والتي كان تعطشها الى الاستغلال يمكن ان يفسر بعد على انه تعطش الى التطور الكامل للافراد في شروط التعامل المحررة من الاغلال الاقطاعية القديمة . ان هذا التحرر من وجهة نظر البورجوازية ، يعني المزاحمة ، قد كان بالطبع ، بالنسبة الى القرن الثامن عشر ، الطريقة الوحيدة الممكنة من اجل شق طريق جديد لتطـور اكثرحرية امامالافراد.ان الاعلان النظري عن الوعيالمقابل لهذه الممارسة البورجوازية، وعي الاستغلال المتبادل على انه العلاقة المتبادلة العمومية لجميع الافراد ، قد كان ايضا خطوة جريئة وصريحة الى الامام ، تنويرا دنيويا للاستغلال ، معرى من الزخرفة السياسية والرعوية والدينية والعاطفية التي كان يتحلى بها في ظل الاقطاعية ، وهي زخرفة كانت تقابل شكل الاستغلال في ذلك الحين وقد جعل منها الكتاب النظريون للملكية المطلقة نظاما كامــلا .

وحتى لو ان سانشو فعل في « كتابه » ما فعله هيلفيتيوس وهولباخ في القرن السابق ، فان هذا وحده كان يشكل في حد ذاته مفارقة تاريخية مضحكة . بيد اننا راينا انه يضع انانية متبجحة ، الانانية المتفقة مع نفسها ، في مكان الانانية البورجوازية الفاعلة . ان جدارته الوحيدة ، وهي جدارة لا شعورية ولا ارادية ، قد كانت تعبيره عن طموح البورجوازيين الصغار الالمان الحاليين الذين يتوقون الى ان يصبحوا بورجوازيين حقيقيين . ولقد كان من المنطقي تماما أن يغمر « الاوحد » ، ممثل هؤلاء البورجوازيين الصغار ، العالم باسره بتبجحاته ، هذا « الأوحد » الدجال والمتفاخر والواثق من نفسه بقدر حقارة وتهور وضيق هؤلاء البورجوازيين الصغار في سلوكهم العملي . وانه لما يتفق تماما مع وضعية هؤلاء البورجوازيين الصغار انهم لا يريدون

ان يعرفوا شيئا عن بطلهم النظري عالي الصوت ، وان هذا البطل لا يعرف اي شيء عنهم ؛ انهم ليسوا في تناغم مع بعضهم بعضا ، وهو ملزم بالتبشير بالانانية المتفقة مع نفسها . ولعل ساتشو يتحقق الآن من ذلك النوع من الحبل السري الذي يربط « رابطته » بالاتحاد الجركي(٢١٣) .

ان التقدم الذي حققته نظرية المنفعة والاستغلال ومراحلها المتنوعة مرتبطة بصورة وثيقة بالاطوار المتنوعة لتطور البورجوازية . وعند هيلفيتيوس وهولباخ ، فان مضمون النظرية الفعلي لم يمض قط كثيرا الى ابعد من الاطناب في اسلوب تعبير الكتاب في زمن الملكية المطلقة . كانت الصيغ مختلفة ، ولم تكن تعكس الحقيقة الفعلية حتى درجة كبيرة ، بل بالاحرى الرغبة في ارجاع سائر العلاقات الى علاقة الاستغلال ، وتفسير تعامل الناس انطلاقا من الحاجات المادية ووسائل تلبيتها . كانت القضية قد طرحت . ولقد كان امام ابصار هوبس ولوك التطور السابق للبورجوازية الهولندية (ان كلاهما عاش في هولندا لفترة من الزمن) والافعال السياسية الاولى التي حطمت بها البورجوازية الانكليزية قيودها المحلية والاقليمية، وكذلك مرحلة عالية التطور نسبيا للمانيفاكتورة ، والتجارة البحرية ، والاستعمار . وينطبق هذا بصورة خاصة على لوك ، الذي كتب خلال المرحلة الاولى للاقتصاد الانكليزي ، في زمن نهوض الشركات المساهمة ؛ وبنك انكلترا ، والسيادة الانكليزية على البحار . فعندهما ، وبصورة خاصة عند لوك ، كانت نظرية الاستغلال مرتبطة بعد بصورة مباشرة بالمضمون الاقتصادي .

ولقد كان امام هيلفيتيوس وهولباخ ، فضلا عن النظرية الانكليزية والتطور الذي تحقق من قبل البورجوازية الهولندية والانكليزية ، مثال البورجوازية الفرنسية التي كانت لا تزال تناضل في سبيل تطورها الطليق . كانت الروح التجارية ، العمومية في القرن الثامن عشر ، قد استولت في فرنسا بصورة خاصة على جميع الطبقات في صورة المضاربة . ان مصاعب الحكومة المالية والنزاعات الناجمة عنها بشأن الضرائب قد شغلت انتباه فرنسا باسرها حتى في ذلك الحين . وبالاضافة الى ذلك ، فقد كانت باريس في القرن الثامن عشر الحاضرة الوحيدة ، المدينة الوحيدة التي يقوم فيها تعامل شخصي بين افراد من جميع الامم . ان هذه المقدمات ، الممتزجة بالطابع الاشد عمومية الذي يمتاز به الفرنسيون عامة ، قد منحت نظرية هيلفيتيوس وهولباخ صبغتها العمومية الخاصة ، لكنها حرمتها في الوقت ذاته من المضمون الاقتصادي الايجابي الذي كان يصادف بعد عند الانكليز . ان النظرية التي كانت لا تبرح بالنسبة الى الانكليز مجرد تقرير حقيقة باتت بالنسبة الى الفرنسيين نظاما فلسفيا . ان هذا الطابع الشمولي ، المجرد من المضمون

الايجابي ، كما نصادفه لدى هيلفيتيوس وهولباخ ، يختلف بصورة جوهرية عن الشمولية المدعومة بالمعطيات الحسية التي نصادفها للمرة الاولى عند بنتام وميل . ان ذلك الطابع يقابل البورجوازية الناضلة التي في سبيل التطور . اما هـذه الشمولية فتقابل البورجوازية الظافرة التي انهت نموها .

ان مضمون نظرية الاستقلال الذي اهمله هيلفيتيوس وهولباخ قد طوره ونهجه الفيزيوقراطيون في الزمن الذي كان هولباخ يكتب فيه . لكن الفيزيوقراطيين اتخذوا اساسا لتحليلهم العلاقات الاقتصادية البدائية بعد في فرنسا حيث لم تكن الاقطاعية، التي تلعب الملكية العقارية في ظلها الدور الرئيسي ، قد تحطمت بعد . وبذلك ظلوا اسرى النظرة الاقطاعية بقدر ما نادوا بالملكية العقارية والعمل الزراعي على انهما تلك [القوة المنتجة] التي تقرر بنية المجتمع بأكملها .

وتدين نظرية الاستغلال بتطورها اللاحق في انكلترا الى غودوين ، وبصـورة خاصة الى بنتام ، الذي دمج فيها من جديد شيئا فشيئا المضمون الاقتصـادي الذي اهمله الفرنسيون ، وذلك بصورة مطردة مع امتداد نفـوذ البورجوازيـة في انكلترا وفرنسا على حد سواء . ان كتاب غودوين **العدالة السياسية** قد كتب في عهد الارهاب ، ومؤلفات بنتام الرئيسية صدرت خلال الثورة الفرنسية وبعدها وابان تطور الصناعة الكبرى في انكلترا . وان الاتحاد التام لنظرية المنفعة مع الاقتصاد السياسي سوف يصادف اخيرا عند ميل .

لقد كان الاقتصاد السياسي في مرحلة ابكر موضوع استقصاء سواء من قبل ماليين أم مصرفيين أم تجار - اي على العموم من قبل اشخاص معنيين بصورة مباشرة بالمسائل الاقتصادية ، أو من قبل أشخاص ذوي ثقافة شاملة مثل هوبس ولـوك وهيوم ، الذين كان الاقتصاد السياسي يعنيهم بوصفه فرعا من المعرفة الموسوعية . ولقد رفع الاقتصاد السياسي بفضل الفيزيوقراطيين للمرة الاولى الى مرتبة عـلم خاص وعومل بوصفه مثل هذا العلم منذ ذلك الحين . ولما كان فرعا خاصا من العلم فقد شمل العلاقات الاخرى ـ السياسية والحقوقية الخ ـ بقدر ما كان يرجعهـا الى علاقات اقتصادية . بيد انه اعتبر هذا الاخضاع لجميع العلاقات له كمجرد مظهر واحد من مظاهر هذه العلاقات ، وترك لها فيما عدا ذلك مغزى خاصا مستقلا عن الاقتصاد السياسي . ان الاخضاع التام لجميع العلاقات القائمة لعلاقة المنفعة ، ورفعها غير المشروط لتكون المضمون الوحيد لجميع العلاقات الاخرى ، هذا ما نجده للمرة الاولى عند بنتام ، في زمن لا تظهر فيه البورجوازية بعد الآن ، في اعقاب الثورة الفرنسية وتطور الصناعة الكبرى ، كطبقة خاصة في عداد طبقات اخرى ؛ بـل كالطبقة التي تشكل شروط وجودها شروط المجتمع بكامله .

وحين استهلكت الاسهابات العاطفية والاخلاقية ، التي تشكل لدى الفرنسيين المضمون الكامل لنظرية المنفعة ، فان كل ما تبقى من اصل تطورها اللاحق قد كان السؤال عن كيف سوف يستخدم ويستغل الافراد والعلاقات التي تقوم فيما بينهم . وفي هذه الاثناء ، كان الاقتصاد السياسي قد أعطى الجواب عن هذا السؤال ؛ ان التقدم الوحيد الممكن يقوم في احتواء المضمون الاقتصادي . ولقد حقق بنتام هذا التقدم . لكن الاقتصاد السياسي كان قد قرر من قبل الفكرة القائلة ان علاقات الاستغلال الرئيسية محددة بالانتاج على العموم ، وذلك بصورة مستقلة عن ارادة الافراد الذين يجدونها قائمة بصورة مسبقة . وهكذا فانه لم يتبق أمام نظرية المنفعة أي مجال للفكر التأملي سوى موقف الافراد من هذه العلاقات على صعيد المجتمع ، الاستغلال الخاص من قبل الافراد لعالم يصادفونه قائما بصورة مسبقة . ولقد انساق بنتام ومدرسته في تأملات اخلاقية مطولة عن هذا الموضوع . وبذلك فان كل النقد الذي توجهه نظرية المنفعة الى العالم القائم قد تحرك ضمن اطار ضيق . فلما كانت هذه النظرية اسيرة قوانين البورجوازية ، فانها ما كانت تستطيع أن تنتقد الا تلك العلاقات الموروثة عن عصر سابق ، التي كانت تعوق تطور البورجوازية . ومن المؤكد أن نظرية المنفعة تبسط على هذا القرار الروابط التي تصل جميع العلاقات القائمة بالعلاقات الاقتصادية ، لكنها لا تفعل ذلك الا بطريقة محدودة .

لقد كان لنظرية المنفعة منذ البداية طابع نظرية للمنفعة العامة ، ومع ذلك فان هذا الطابع لم يكتسب مضمونا مشخصا الا عندما دمجت فيه العلاقات الاقتصادية، وبصورة خاصة تقسيم العمل والمبادلة . ان النشاط الخاص للفرد قد اصبح ، مع تقسيم العمل ، نافعا بصورة عامة ؛ وارجعت المنفعة العامة لبنتام الى نفس المنفعة العامة الفاعلة في المزاحمة ، وحين اخذت بعين الاعتبار العلاقات الاقتصادية للريع والربح والاجور ، فقد أدخلت الى النظرية علاقات الاستغلال المحددة لكل طبقة على حدة ، ما دام شكل الاستغلال يتوقف على المركز الذي يشغله في الحياة أولئك الذين يستغلون . وحتى هذه النقطة كانت نظرية المنفعة قادرة على الارتباط بحقائق اجتماعية محددة ؛ لكن حين سعت الى دراسة شكل الاستغلال بمزيد من التفصيل، فقد انتهت الى الضياع في عبارات من كتب التعليم الديني .

ان المضمون الاقتصادي قد حول بصورة تدريجية نظرية المنفعة الى مجرد دفاع عن النظام القائم ، يحاول أن يثبت ان علاقات البشر المتبادلة اليوم ، في ظل الشروط القائمة ، هي العلاقات التي تعود على الجميع بأعظم المنفعة والفائدة . وان نظرية المنفعة لتتحلى بهذا الطابع عند جميع الاقتصاديين المحدثين .

لكنه فيما تتحلى نظرية المنفعة على الاقل بهذه الميزة ، الا وهي الاشارة الى

ترابط جميع العلاقات القائمة مع اسس المجتمع الاقتصادية ، فقد فقدت عند سانشو كل مضمون ايجابي ؛ انها تنفصل عن جميع العلاقات الفعلية وتصبح مجرد الوهم الذي يتصوره كل بورجوازي على حدة عن «ذكائه» في استغلال العالم. وفيما عدا ذلك : فان سانشو لا يعالج الا في فقرات قليلة نظرية المنفعة حتى في شكلها الرقيق هذا. « فالكتاب » برمته على وجه التقريب مشغول كما رأينا بالانانية المتفقة مع نفسها . يعني بوهم عن هذا الوهم الخاص بالبورجوازي الصغير . وحتى هذه الفقرات القليلة ينتهي سانشو في آخر الامر الى تبديدها هباء ، كما سوف نرى .

د . الدين

« في هذه الوحدة » (يعني مع الناس الآخرين) « لا **أدرك** اي شيء آخر سوى تكاثر قوتي ، ولست أحتفظ بها الا بقدر ما هي قوتي المتكاثرة ». (ص : ٤١٦) .

« اني لا **أذل** نفسي بعد الآن أمام اية قوة . **وأعترف** بأن جميع القوى هي قوتي ، التي لا بد لي من قهرها في الحال اذا هددت بأن تصير قوة معادية لي أو متفوقة علي ؛ ان كلا من هذه القوى **لا يجوز** لها ان تكون الا احدى **وسائلي** من أجل فرض ارادتي » .

اني « **ادرك** » ، اني « **أعترف** » ، لا « **بد لي من قهر** » : القوة لا « **يجوز** لها ان تكون الا احدى وسائلي » . لقد ابين لنا من قبل بخصوص الرابطة ماذا تعنيه هذه المطالب الاخلاقية والى اي مدى تقابل الواقع . ان هذا الوهم عن قوته مرتبط بصورة وثيقة بالوهم الآخر ، الا وهو ان « الجوهر » قد الغي في الرابطة (انظر « الليبرالية الانسية ») ، وان علاقات اعضاء الرابطة لا تتخذ قط شكلا مستقرا بالنسبة الى كل فرد على حدة .

« الرابطة ، الاتحاد : هذا الاتحاد المتحرك ابدا لجميع العناصر الثابتة ... من المؤكد ان المجتمع يمكن أن ينشأ من الرابطة ايضا . لكن فقط مثلما تنشأ فكرة ثابتة من فكرة ... واذا تبلورت رابطة في شكل مجتمع بالمعنى العادي للكلمة ، فقد كفت عن كونها اتحادا ، ذلك ان الاتحاد يعني فعل الترابط بفضل عملية متواصلة ؛ واذا توصلت الرابطة الى التجمع ، فانها تصبح مجتمعا ، جثة الرابطة أو الاتحاد ... ان الرابطة لا تتماسك بأي رباط طبيعي أو روحي » . (ص : ٢٩٤ ، ٤٠٨ ، ٤١٦).

أما فيما يتعلق « بالرباط الطبيعي » ، فانه موجود في الرابطة ، بالرغم من

« الارادة السيئة » لسانشو ، في شكل الاقتصاد القائم على الرق وتنظيم العمل ، الخ ؛ واما « الرباط الروحي » ، فانه فلسفة سانشو . وفيما عدا ذلك ، فانه لا حاجة بنا لاكثر من الاشارة الى ما سبق ان رددناه عدة مرات ، وقد كررناه بخصوص الرابطة ، عن العلاقات التي تجابه الافراد والتي تتخذ وجودا مستقلا من جراء تقسيم العمـــل .

« وباختصار ، فان المجتمع **مقدس** ، والرابطة هي **خاصتك** ؛ ان المجتمع يستغلك ، وانت تستغل الرابطة ، الخ » . (ص : ٤١٨) .

هـ . ملاحظات تكميلية عن الرابطة

فيما لم يتبين لنا حتى الآن اية امكانية من اجل بلوغ « الرابطة » الا من خلال العصيان ، فاننا نعلم الآن من « الشرح » ان « رابطة الانانيين » قائمة سلفا في « مئات الالوف » من الحالات وانها تشكل جانبا من المجتمع البورجوازي القائم وانها في متناولنا ايضا دون معونة اي عصيان ودون اي « شترنر » . ومن ثم يبين سانشو لنا

« مثل هذه الرابطات في الحياة الفعلية . ان فاوست هو ضمن مثل هذه الرابطات حين يهتف : ههنا ، انا **كائن انساني** »(٤) ، « ههنا يتاح لي أن أكون هذا الكائن(٢١٤) ؛ هذا ما يكتبه غوته هنا بالحبر الاسود » (« لكن Humonus هو اسم شخص القديس ؛ انظر غوته »(٢١٥) ، راجع « الكتاب ») . . . « لو أن هيس نظر بانتباه الى الحياة الفعلية . فانه سوف يرى عشرات الالوف من مثل هذه الرابطات الانانية ـ بعضهـــا عابر ، وبعضها دائم » .

ومن بعد يرينا سانشو « اطفالا » يتجمعون للعب تجاه نافذة هيس ، و « بعض المعارف الطيبين » يأخذون هيس الى حانة وهيس نفسه يذهب لملاقاة « عشيقته » .

« من المؤكد أن هيس لن يلاحظ الى اي حد تصبح هذه الامثلة البسيطة مليئة بالمعنى والى اي حد تختلف عن المجتمعات المقدسة ، وحتى عن المجتمع الانســاني الاخوي للاشتراكيين القدسين » (سانشـــو ضد هيس ، **ويغان** ، ص : ١٩٣ ، ١٩٤) .

وبالطريقة ذاتها ، في الصفحة ٣٠٥ من « الكتاب » ، فان « الرابطة من اجل الاغراض والمصالح المادية » تقبل بكل سماحة نفس على انها رابطة ارادية للانانيين .

وهكذا فان الرابطة ترجع هنا ، من جهة واحدة ، الى الاتحادات البورجوازية

والشركات المساهمة ، ومن جهة أخرى الى النوادي البورجوازية ، والنزهات الجماعية ، الخ . اما ان الاولى تخص كليا **العصر الحاضر** فأمر معروف جيدا ، واما ان هذا ينطبق كذلك على الاخيرة فأمر معروف جيدا ايضا . فليتقدم سانشو الى « الرابطات » في عصر ابكر ، مثلا في الازمان الاقطاعية ، او رابطات الامم الاخرى، مثلا الايطاليين والانكليز ، الخ ، بما فيها « رابطات » الاولاد ، كيما يتحقق من الفارق. انه لا يؤكد ، بهذا التفسير الجديد للرابطة ، الا نزعته المحافظة المتصلبة . ان سانشو الذي دمج المجتمع البورجوازي بأسره ، بقدر ما كان يلائمه ، في مؤسسته التي يزعم انها جديدة ، يؤكد لنا هنا فقط ، في الختام ، ان الناس في رابطته سوف يستمتعون ايضا ، وفي الحقيقة بالطريقة التقليدية تماما . ان صاحبنا المغفل لا يأبه البتة ، بالطبع ، لتلك الشروط الموجودة بصورة مستقلة عنه التي تعطيه — او لا تعطيه — الفرصة من اجل « مرافقة بعض المعارف الطيبين الى الحانة » .

ان فكرة حل المجتمع بأسره الى جماعات قائمة على الانتساب الطوعي - وهي الفكرة التي راجعها شترنرهنا وصححها بالاستناد الى تقارير سماعية من برلين - تخص فورييه(٢١٦) . بيد ان هذه النظرة عند فورييه تفترض بصورة مسبقة تحولا تاما وثوريا للمجتمع الحديث ، وهي قائمة على نقد « الرابطات » القائمة التي يعجب بها سانشو كل هذا الاعجاب ، ونقد الضجر اللامتناهي الناجم عنها . وان فورييه ليصف المحاولات الجارية حاليا من اجل التسلية في ارتباطها بشروط الانتاج والتعامل القائمة، وينخرط في المناظرة ضدها ؛ اما سانشو ، وهو ابعد ما يكون عن ان تراوده اية فكرة لانتقادها ، فانه يريد ان يزرعها بكليتها في مؤسسته الجديدة القائمة على « الاتفاق المتبادل » من اجل تعزيز السعادة ، وبذلك لا يفعل الا ان يثبت مرة اخرى مبلغ عبوديته للمجتمع البورجوازي القائم .

واخيرا يلقي سانشو **الخطبة الدفاعية**(١) التالية ، اي دفاعا عن « الرابطة » .

« اتكون الرابطة التي يسمح الغالبية فيها لانفسهم بأن يخدعوا فيما يخص مصالحهم الاكثر طبيعية ووضوحا رابطة من الانانيين ؟ أيكون الانانيون هم الذين اتحدوا حيث يكون الواحد عبدا او رقيقا للآخر ؟ . . . مجتمعات حيث حاجات الفرد الواحد تلبى على حساب الآخرين، حيث يستطيع البعض ، على سبيل المثال ، ان يلبوا الحاجة الى الراحة بالزام الآخرين على طريقته بالعمل حتى درجة الانهاك . . . ان هيس يوحد هذه « الرابطات الانانية » على طريقته الخاصة مع رابطة الانانيين **لشترنر**» .

(ص : ١٩٢ ، ١٩٣) .

(١) oratio pro domo ، باللاتينية في النص الاصلي .

وبالتالي فان سانشو يعبر عن الرغبة النقية بأن يكون جميع الاعضاء ، في رابطته القائمة على الاستغلال المتبادل ، سواء في القوة ، والمكر ، الخ ، الخ ، بحيث يستطيع كل واحد ان يستغل الآخرين بالضبط بقدر ما يستغلونه ، وبحيث لا يمكن أن « يخدع » احد فيما يتعلق « بمصالحه الاكثر طبيعية ووضوحا » ، او يكون قادرا على « تلبية حاجاته على حساب الآخرين » . ونلاحظ هنا ان سانشو يعترف بوجود « المصالح الطبيعية والواضحة » و « الحاجات » المشتركة بين جميع الناس ـ وبنتيجة ذلك بالمصالح والحاجات **المتساوية** . وفيما عدا ذلك ، فاننا نتذكر في الحال الصفحة ٤٥٦ من « الكتاب » ، التي تنص على ان « الرغبة في خداع الغير » « فكرة اخلاقية غرستها في الاذهان الروح النقابية » ، وهي تظل بالنسبة الى الانسان الذي نال « ثقافة رشيدة » « فكرة ثابتة لا يمكن ان توفر الحماية منها اية حرية في التفكير ». ان سانشو « يحصل على افكاره من عل ويتعلق بها » (المصدر ذاته) . واذا قبلنا مطلبه بأن يكون كل امرىء **« كلي القوة »** ، يعني أن يكون الجميع **(« عاجزين »)** حيال بعضهم بعضا ، فان هذه القوة المتساوية لدى الجميع هي مصادرة منطقية تماما تتفق مع الطموح العاطفي للبورجوازيين الصغار الى عالم من التجارة الصغرى حيث يحصل فيه كل واحد على مصلحته . والحال ان قديسنا ، من جهة ثانية ، يفترض مسبقا على حين غرة تماما مجتمعا يستطيع كل واحد فيه ان يرضي حاجاته دون اي عائق على الاطلاق ، دون ان يفعل ذلك « على حساب الآخرين » ، وفي هذه الحال تصبح نظرية الاستغلال من جديد تلفيقا عديم المعنى للعلاقات الفعلية المتبادلة بين الافراد .

وبعدما « التهم » سانشو في « رابطته » الآخرين واستهلكهم ، وبذلك حوّل التعامل مع العالم الى تعامل مع نفسه ، فانه ينتقل من هذه المتعة الذاتية غير المباشرة الى المتعة الذاتية المباشرة ، وذلك باستهلاكه نفسه .

ح ـ متعتي الذاتيــة

ان **الفلسفة** التي تبشر بالمتعة قديمة في أوروبا قدم المدرسة القورينية(٢١٧) . وكما ان **الاغريق** في العصور القديمة كانوا المدافعين عن هذه الفلسفة ، كذلك هم **الفرنسيون** في العصور الحديثة ، وذلك بدافع من المبررات ذاتها . ان مزاجهم ومجتمعهم يجعلانهم اقدر الجميع على المتعة . ولم تكن فلسفة اللذة قط شيئا آخر سوى اللغة البارعة لبعض الدوائر الاجتماعية التي كانت تملك امتياز المتعة . واذا تركنا جانبا حقيقة ان شكل متعتهم ومضمونها كانا على الدوام مشروطين ببنية المجتمع بأكمله وقد وعانيا من جميع تناقضات هذا المجتمع، فان هذه الفلسفة باتت **لغوا** خالصا حالما بدأت تطالب بطابع عمومي وتنادي بنفسها على انها تصور للحياة صالح للمجتمع

باسره . وعندئذ انحطت الى مستوى التبشير الاخلاقي البناء ، الذي يجمل بمغالطاته السفسطائية المجتمع القائم ، او تحولت الى نقيضها ، باعلانها ان التسلك الالزامي هو المتعة .

وفي الازمات الحديثة نشأت فلسفة المتعة مع انحطاط الاقطاعية وتحول النبالة العقارية الاقطاعية الى نبالة البلاطات المبذرة والمتعطشة الى الحياة ، في ظل الملكية المطلقة . وكان لهذه الفلسفة حتى درجة كبيرة بعد ، لدى هذه النبالة ، مظهر تصور عفوي يتم التعبير عنه في المذكرات والقصائد والروايات ، الخ . ولم تصبح فلسفة حقيقية الا بين ايدي عدد قليل من كتاب البورجوازية الثورية الذين شاركوا من جهة واحدة في ثقافة نبالة البلاط ونمط حياتها ، والذين شاطروا البورجوازية من جهة ثانية تفوقها للافكار العامة الذي يقوم على الطابع الاعم لشروط وجود هذه الطبقة . ولهذا السبب قبلت هذه الفلسفة في كلتي الطبقتين ، وان يكن من وجهتي نظر مختلفتين الاختلاف كله . وبينما كانت هذه اللغة مقصورة حصرا بين النبالة على الفئة العليا وعلى شروط حياة هذه الفئة ، فقد اعطيت من قبل البورجوازية طابعا معمما وطبقت على كل فرد دونما تمييز . كان النظر يغض عن شروط حياة هؤلاء الافراد ، بحيث تحولت نظرية المتعة الى عقيدة اخلاقية تافهة ومرائية . وحين ادى التطور اللاحق الى سقوط النبالة وجعل البورجوازية في نزاع مع خصمها ، البروليتاريا ، فقد تحولت النبالة الى التدين والتقوى والبورجوازية الى الاخلاق المتزمتة في نظرياتهما ، او اتساقا مع النفاق المذكور اعلاه ، وان تكن النبالة لم تتخل في الممارسة في حال من الاحوال عن المتعة ، بينما اتخذت المتعة عند البورجوازية شكلا اقتصاديا رسميا ، الا وهو الترف ★ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] كانت اللذات في العصور الوسطى مصنفة تكل تزمت) وكان لكل فئة أشكالها المتميزة من اللذة وطريقتها المتميزة في الاستمتاع بها . وكانت النبالة الفئة المميزة التي كانت اللذة رسالتها على سبيل الحصر ، بينما كان انفصال العمل والمتعة قائما سلفا بالنسبة الى البورجوازية ، وكانت اللذة خاضعة للعمل . ولم يكن للرقيق ، الطبقة المعينة للعمل قصرا ، الا بعض اللذات القليلة والمحددة حتى الدرجة القصوى ، وهي لذات كانت تعترض سبيلهم بطريق الصدفة على الاغلب ، بصورة مرهونة بنزوات اسيادهم والاحتمالات الاخرى ، وهي تكاد لا تستحق اي اعتبار . وفي ظل حكم البورجوازية كانت طبيعة اللذات مرهونة بطبقات المجتمع . كانت لذات البورجوازية محددة بالاساس المادي الذي انتج هذه الطبقة في مراحل تطورها المختلفة ، وقد اتخذت الطابع الممل الذي لا تبرح تحتفظ به سواء من جراء الافراد ام من جراء خضوع اللذة المتصل لكسب المال . وان الشكل القاسي الحالي للذة البروليتاريا مرده من جهة واحدة الى ساعات العمل الطويلة ، التي ادت الى الاشتداد الاقصى للحاجة الى اللهو ، ومن جهة ثانية الى الضيق ـ الكيفي والكمي على حد سواء ـ لوسائل اللذة التي في متناول البروليتاريا . وعلى العموم ، فان متعة سائر ←

هذه العلاقة بين الافراد في اي زمان خاص ، العلاقات الطبقية التي يحيون فيها وشروط الانتاج والتعامل التي ادت الى قيام هذه العلاقات ، وضيق اشكال المتعة الموجودة حتى الوقت الراهن ، هذه الاشكال التي كانت غريبة عن المضمون الفعلي لحياة الناس وفي تناقض معه ، وارتباط كل فلسفة للمتعة مع الملذات الفعلية التي تشكل خلفيتها ومراءاة مثل هذه الفلسفة حين تتوجه الى جميع الافراد ودونما تمييز — هذه الامور جميعا ما كان يمكن بالطبع أن تكتشف الا حين اصبح في الامكان نقد شروط الانتاج والتعامل التي عرفها العالم في سياق تاريخه ، اي حين ادى التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا الى نشوء النظريات الشيوعية والاشتراكية. لقد حطم هذا النقد اسس كل اخلاق ، سواء أكانت اخلاق النسك ام المتعة .

ان صاحبنا سانشو التفه ، المبشر بالاخلاق ، يعتقد طبعا ، كما يبين «الكتاب» بأكمله ، ان المقصود هو اكتشاف اخلاق مختلقة ، نظرة جديدة الى الحياة في نظره ، ان المقصود هو ان « ينتزع المرء من رأسه » بعض « الافكار الثابتة » - كي يستطيع كل الناس ان يكونوا سعداء بالحياة وان يستمتعوا بها . وبالتالي فان الفصل عن المتعة الذاتية يمكن على الاكثر أن يقدم من جديد تحت لصاقة جديدة ذات العبارات الجوفاء والحكم التي سبق له في احيان كثيرة ان بشرنا بها في سبيل «متعته الذاتية». وبالفعل فان الصفة الاصيلة الوحيدة التي تكتشفها في هذا الفصل لا تزيد على أنه يؤله كل نوع من المتعة في هذه الترجمة الالمانية والفلسفية التي تسمى **«متعة ذاتية»**. وبينما كانت فلسفة المتعة في القرن الثامن عشر الفرنسي تصف على الاقل في شكل ذكي نمطا فعليا للحياة ، الطافحة بالمرح والسفاهة ، فان كل طيش سانشو مقصور على تعابير من نمط « الاستهلاك » و « التبذير » ، على صور من نمط « الضياء » (انه يقصد الشمعة) وعلى ذكريات علمية ــ طبيعية تؤدي امالى ادب رديء وسخافات من نمط النبات الذي « يمتص الهواء من الاثير » ، أو « الطيور الصداحة التي تبتلع الخنافس » ، أو ايضا على مغالطات من نمط القول أن الشمعة تحرق ذاتها مثلا . ومن جهة اخرى ، فاننا نستمتع هنا من جديد بكل الجدية المهيبة التي يهاجم بها « القدس » الذي يقال لنا انه أفسد حتى هذا الحين متعة الناس الذاتية تحت قناع « الدعوة — المصير — الواجب » أو « المثل الاعلى » . وفيما عدا ذلك ، دون التوقف

→

الفئات والطبقات الموجودة حتى الوقت الحاضر كان لا بد أن تكون اما صبيانية ، واما متهكة ، واما قاسية ، لانها كانت على الدوام منفصلة كليا عن الفعالية الحيوية ، عن المحتوى الحقيقي لحياة الافراد ، وملزمة اكثر او اقل بأن تسبغ محتوى وهميا على فعالية خالية من كل مضمون . ان اشكال المتعة الموجودة حتى اليوم الراهن لا يمكن بالطبع أن تنقد الا حين يبلغ التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا درجة من التطور يمكن معها نقد النمط القائم للانتاج والتعامل ايضا .

عند الاشكال الاكثر او الاقل قذارة التي يمكن فيها « للذات » في « المتعة الذاتية » أن تكون اكثر من مجرد عبارة جوفاء ، فانه لا بد لنا مرة أخرى أن نرسم للقارىء باقتضاب قدر الامكان حيل سانشو ضد المقدس ، مع التعديلات الزهيدة الواردة في هـذا الفصل .

« دعوة ، مصير ، واجب ، مثل أعلى » هي ، اذا راجعنا الامور باقتضاب ، اما

١ ـ وعي الواجبات الثورية التي تمليها الشروط الثورية على طبقة مضطهدة ، أو

٢ ـ مجرد اسهابات مثالية ؛ أو أيضا التعبير الواعي عن انماط فعالية الافراد، هذا التعبير الذي يقابل تحول انماط الفعالية هذه ، من جراء تقسيم العمل ، الى حرف مختلفة ومستقلة ؛ واما

٣ ـ التعبير الواعي عن الضرورة التي تجابه في كل لحظة الافراد والطبقات والامم للدفاع عن مركزهم بواسطة نشاط معين تماما ؛ أو

٤ ـ التعبير على صعيد الافكار ، في شكل القوانين والاخلاق ، الخ ، عن شروط وجود الطبقة الحاكمة (المشروطة بالتطور السابق للانتاج) . هذه الشروط التي جعل منها ، بصورة واعية اكثر او أقل ، ايديولوجيو تلك الطبقة نظرية مستقلة ، والتي يمكن أن تمثل في وعي الافراد الذين يشكلون تلك الطبقة على أنها دعوة ، الخ، والتي تقدم الى الافراد المنتسبين الى الطبقة المسودة على انها قواعد للحياة ، على أنها تزيين لهذه السيادة او تحقيق جزئي لها ، هذا اذا ما لم تكن اداة اخلاقية لهذه السيادة بالذات . ويجب أن يلاحظ هنا ، كما هو الامر عامة عند الايديولوجيين ، انهم لا يستطيعون الا انا يقلبوا الامر رأسا على عقب ويعتبروا ايديولوجيتهم القوة الخلاقة وهدف جميع العلاقات الاجتماعية على حد سواء ، بينما ليست هي سوى تعبير عن هذه العلاقات وعرض لها .

وأما فيما يتعلق بصاحبنا سانشو ، فاننا نعرف انه يملك ايمانا لا يتزعزع بأوهام هؤلاء الايديولوجيين. ولأن البشر يملكون ، وفقا لشروطهم الحياتية المختلفة ، أفكارا مختلفة عن أنفسهم ، أي عن الانسان ، فان سانشو يتوهم أن هذه الافكار المختلفة هي التي خلقت الشروط الحياتية المختلفة ، وبالتالي فان الصناع بالجملة لهذه الافكار ، أي الايديولوجيين ، قد سادوا العالم (راجع الصفحة ٤٣٣) .

« المفكرون يسودون العالم » ، « الفكر يسود العالم » ، « الكهنة او معلمو المدارس » « يحشون رؤوسهم بمختلف أنواع التفاهات » ، « انهم

يتخيلون من أجل الانسان مثلا اعلى » لا بد لجميع البشر ان يتقبلوا به» (ص : ٤٤٢) .

بل ان سانشو ليستطيع ايضا ان يبين لنا المنطق الذي اخضع البشر بموجبه ، وفي بلاهتهم اخضعوا انفسهم ، لاوهام معلمي المدارس :

« لان ذلك قابل للادراك مني » (انا معلم المدرسة) ؛ « فانه ممكن بالنسبة الى الناس ؛ ولانه ممكن بالنسبة الى الناس ، فان عليهم ان يكونوا هنا على هذا القرار ، تلك هي دعوتهم ؛ وأخيرا فان المرء يجب الا يأخذ الكائنات البشرية الا بصورة متفقة مع هذه الدعوة ، اي بوصفهم اشخاصا اصحاب دعوة . والنتيجة ؟ ليس الفرد هو الانسان ؛ ان الامر على النقيض من ذلك . فالفكرة ، المثل الاعلى هو الانسان ــ النوع [الانساني] ــ الانسانية » . (ص : ٤٤١) .

ان جميع النزاعات التي ينخرط البشر فيها مع انفسهم او مع الآخرين من جراء شروطهم الحياتية الفعلية تتراءى لصاحبنا سانشو معلم المدرسة نزاعات بين البشر والافكار عن حياة « الانسان » ، هذه الافكار التي حشروها هم انفسهم في رؤوسهم، وسمحوا لمعلمي المدارس أن يحشروها في رؤوسهم . واذا هم انتزعوا هذه الافكار من رؤوسهم ، « فيا للسعادة » التي يمكن « لهذه الكائنات البائسة » ان تحيا بها ، ويا « للمرح » الذي سترقص به ، في حين انه لا بد لها الآن ان « ترقص على الحان معلمي المدارس وقادة الدببة » ! (ص : ٤٣٥) . (ان سانشو هو آخر « قادة الدببة » هؤلاء ، لانه لا يقود الا نفسه من طرف انفه) . فلو أن البشر لم يضعوا في رؤوسهم مثلا في كل مكان تقريبا وفي كل زمن على وجه التقريب ــ في الصين كما في فرنسا ــ انهم يعانون من فرط السكان ، فيا لغزارة السلع الاستهلاكية التي سوف تجدها هذه « الكائنات البائسة » في الحال تحت تصرفها .

ان سانشو يحاول هنا مرة اخرى ، بحجة انه يكتب بحثا عن الامكانية والواقع، أن يفرض تاريخه القديم عن حكم المقدس في العالم . فعنده ان الممكن هو ما يضعه معلم المدرسة في راسه بخصوصي ، وعندئذ يستطيع سانشو ان يبرهن بكل سهولة ان هذه الامكانية لا تملك اي واقع الا في راسه . ان تأكيده المهيب بأن « سوء الفهم الاثقل بالعواطف الخطيرة قد اختفى في سياق آلاف السنين خلف كلمة ممكن » يشكل برهانا كافيا على انه من المحال بالنسبة اليه أن يخفي خلف الكلمات عواقب عجزه عن فهم آلاف السنين من التاريخ .

ان هذا المبحث عن « اتفاق الامكانية والواقع » (ص : ٤٣٩) ، حيث يعالج

ما يستطيع البشر ان يكونوا ، وما هم في واقع الامر ، وهي مناقشة تنسجم على خير وجه مع دعواته الملحة السابقة الى استغلال المرء لجميع قدراته ، الخ ، يقوده فيما عدا ذلك الى بعض الاستطرادات عن **نظرية الظرف** المادية التي سوف نعالجها الآن بمزيد من التفصيل . لكن فلنقدم قبل ذلك مثالا آخر عن انحرافاته الايديولوجية . ففي الصفحة ٤٢٨ يوجه السؤال التالي : « كيف يمكن للمرء أن يكتسب الحياة؟» الوحد معهذا السؤال، «كيف يخلق المرعي نفسه الانا الحقيقية ؟ » (أو « الحياة الحقيقية ») . ووفقا للصفحة ذاتها ، فان « الخوف من الحياة » ينقطع بفضل فلسفته الاخلاقية الجديدة ويأخذ المرء في « انفاقها بسرور » . ان القوة العجائبية لفلسفته الاخلاقية التي يدعي لها الجدة يعبر سليماننا عنها بمزيد من « البلاغة » في الحكمة التالية :

« اعتبر نفسك أقوى مما يعتبرك الآخرون ، وعندئذ يكون لك مزيد من القوة ؛ قدّر نفسك أكثر وسوف تنال المزيد » . (ص : ٤٨٣) .

انظر أعلاه ، في قسم « الرابطة » ، طريقة سانشو في الحصول على الملكية .

والآن الى **نظرية الظرف** الخاصة به .

« ليس للانسان دعوة ، لكنه يملك قوى تكشف عن **نفسها** حيث هي موجودة ، لان وجودها لا يستقيم الا في تظاهرها ، وهي لا تستطيع أن تظل عاطلة اكثر مما تستطيع ذلك الحياة نفسها ... ان كل امرىء في كل لحظة يستخدم من القدرة بقدر ما يملك (استفد من قدراتك ، اقتد بالشجعان ، فليكن كل واحد منكم أنا كلية القوة » ، الخ ـ هكذا تكلم سانشو أعلاه) ... « من الواضح ان قوى المرء يمكن أن تتسدد وتضاعف ، وعلى الاخص بفعل المقاومة المعادية او التأييد الودي ؛ لكن حيث يتحقق المرء من عدم تطبيقها ، فان في مقدوره أن يكون على ثقة من غيابها . انه لمن الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان ، لكن لا يمكن الحصول على النار منه دون صدمة، وكذلك يحتاج الانسان حافزا. وما ودامت القوى تثبت دائما انها فعالة من تلقاء ذاتها، فان الامر باستخدامها سوف يكون نافلا وعديم المعنى ... ليست القوة الا تعبيرا مقتضبا عن تظاهرة القوة . » (ص : ٤٣٦ ، ٤٣٧) .

ان « الانانية المتفقة مع نفسها » ، التي تشغل أو لا تشغل قواها وقدراتها وفقا لمشيئتها والتي تطبق عليها مبدأ حق الاستعمال وسوء الاستعمال ، تتعثر هنا بصورة مفاجئة وتنهار بصورة غير متوقعة . هذه القوى تفعل على حين غرة من تلقاء

ذاتها ، حال وجودها ، دون ان تعبأ مطلقا « بمشيئة » سانشو ، مثل القوى الكيميائية والميكانيكية ، بصورة مستقلة عن الفرد الذي يملكها . ونعلم فيما عدا ذلك أن القوة لا توجد اذا تبين لنا ان تظاهراتها معدومة ؛ ولا بد مع ذلك من هذا التصحيح ، الا وهو ان القوة تتطلب **حافزا** من أجل تظاهرها . وعلى اية حال ، فاننا لا نعلم كيف سوف يقرر سانشو ايهما سيكون غائبا ، الحافز أو القوة ، حين يكون تظاهر القوة معدوما . ومن جهة ثانية فان صاحبنا العالم الفيزيائي **الاوحد** يعلمنا انه من « الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان » ، وهو مثال لم يكن في الامكان ، كما هي الحال دائما عند سانشو ، ان يقع الاختيار على اسوأ منه . ان سانشو ، مثله كمثل معلم مدرسة قروي ساذج ، يعتقد أن النار التي يشعلها بهذه الطريقة تأتي من الحجر ، حيث كانت كامنة حتى ذلك الحين ، بيد ان أي تلميذ في الصف الرابع يستطيع ان يخبره بأنه حين تصنع النار بمثل هذه الطريقة التي اصبحت منسية منذ زمن بعيد في جميع البلدان المتحضرة ، فان جزيئات من **الفولاذ** وليس من حجر الصوان هي التي تنفصل من احتكاك الحجر والفولاذ وترتفع حرارتها حتى درجة الاحمرار ، وبالتالي فالنار — التي ليست بالنسبة الى سانشو تفاعلا محددا بين بعض الاجسام وبعض الاجسام الاخرى (وعلى الاخص الاكسجين) يحدث في درجة حرارة محددة ، بل شيء في ذاته ، « عنصر » ، فكرة ثابتة ، « المقدس » — ان هذه النار لا تأتي من الحجر ولا من الفولاذ . ولقد كان في مقدور سانشو ان يقول بما لا يقل من الصحة : يستطيع المرء ان يصنع كتانا مقصورا من الكلور ، لكن اذا كان « الحافز » معدوما ، يعني الكتان **غير المقصور** هنا ، فان المرء « لن يحصل على شيء » اذن . وسوف ننتهز هذه الفرصة ، في سبيل « المتعة الذاتية » لسانشو ، فنسجل اكتشافا سابقا للعلم الطبيعي « الاوحد » . لقد ورد في القصيدة عن الجريمة :

« افلا تسمع **الرعد** يجلجل في المنأى !
وترى كيف أن السماء تتلبد بالغيوم
وتلوذ بالصمت متترة بشر مستطير ؟ »

(ص : ۳۱۹ من « الكتاب »)

ان الرعد يجلجل والسماء تلوذ بالصمت . وهكذا فان سانشو يعرف مكانا آخر غير السماء يجلجل الرعد فيه . وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يلاحظ صمت السماء بواسطة عضو **البصر** عنده — وهي مأثرة ليس في مستطاع كائن من كان ان يحاكيها — أو لعل سانشو **يسمع** الرعد **ويرى** الصمت ، فالعمليتان يمكن أن يحدثا بصورة متوافقة . لقد رأينا كيف جعل سانشو ، في « الاطياف » ، من الجبال رمزا « لروح

الشموخ » . وهنا تمثل السماء التي تلوذ بالصمت بالنسبة اليه روح نذير الشر .

وعلى اي حال ، فاننا لا نرى السبب في هذا الاستياء الشديد لدى سانشو ضد « الامر باستخدام المرء قواه » . ان هذا الامر يمكن ان يكون ، في آخر الامر ، « الحافز » الناقص ، وهو « حافز » من المؤكد انه يخفق في تحقيق التأثير المطلوب في حالة الحجر ، لكن سانشو يستطيع ان يلاحظ فعاليته في تدريبات اية كتيبة كانت . أما ان « الامر » يشكل « حافزا » حتى بالنسبة الى قواه الضعيفة ، فهذا ما يتبين سلفا من كونه « عقبة كأداء » بالنسبة اليه(آ) .

ان الوعي قوة ايضا ، وهي حسب العقيدة التي عرضت علينا توا « تثبت على الدوام انها فعالة من تلقاء ذاتها » . وبالتالي ، وبموجب ذلك ، ما كان ينبغي لسانشو أن ينهمك في تغيير الوعي ، بل على الاكثر « الحافز » الذي يؤثر في الوعي ، الامر الذي يترتب عليه ان سانشو كتب كتابه بكامله عبثا . لكنه من الصحيح في هذه الحالة بالذات انه يعتبر وعظه الاخلاقي و « أوامره » على انها « حافز » كاف .

« ما يستطيع كل امرىء أن يصير اليه سوف يصير اليه . ان الشاعر المطبوع يمكن ان يعاق ، من جراء ظروف منافية ، عن التمشي مع زمانه وابداع روائع فنية عظيمة لا بد لها من دراسات واسعة . لكن من المؤكد انه سوف يكتب الشعر سواء أكان شغيلا زراعيا أم اسعفه الحظ ليحيا في بلاط ويمار(٢١٨) » وان الموسيقي المطبوع سوف يؤلف موسيقى . ولا اهمية لما اذا كان سيعزف على الآلات جميعا » (لقد وجد هذه النزوة عن « الآلات جميعا » عند برودون ، انظر « الشيوعيون ») « أم على مزمار راع فقط » (من المؤكد ان كتاب فيرجيل Eclogues يخطر مرة أخرى في بال صاحبنا معلم المدرسة) . « وان عقلا فلسفيا مطبوعا يمكن ان يثبت مواهبه إما بوصفه فيلسوفا جامعيا وإما بوصفة فيلسوفا قرويا . واخيرا فان المغفل المطبوع يظل احمق على الدوام . وفي الحقيقة ، فان العقول المحدودة الفطرية تشكل من دون ريب الطبقة الاكثر عددا من الجنس البشري . ولماذا لا تتظاهر الفوارق الموجودة بصورة لا جدال فيها في كل نوع من الانواع الحيوانية في النوع البشري ايضا(ب) ؟ » (ص : ٤٣٤) .

(آ) تلاعب بالالفاظ : « Anstoss » ـ حافز ، صدمة ، فضيحة ، اهانة ؛ « Stein des Anstosses » ـ عقبة كأداء .

(ب) يستخدم شترنر هنا كلمة Gattung التي ترجمناها اعلاه بكلمة « نوع » .

لقد انتقى سانشو مرة اخرى مثاله بخراقته المألوفة . فاذا قبلنا لبرهة فكرته السخيفة عن الشعراء والموسيقيين والفلاسفة المطبوعين ، فان هذا المثال انما يبرهن اذن ، من جهة واحدة ، على أن الشاعر المطبوع ، الخ ، **يظل** ما **هو** عليه منذ الولادة ـ يعني شاعرا ، الخ ، ومن جهة أخرى ان الشاعر المطبوع ، الخ ، يقدر ما يخضع **لصيرورة** ، لتطور ، يمكن « من جراء ظروف منافية » الا يصير الى **ما كان يستطيع ان يصير اليه** . وبالتالي فان مثاله لا يثبت من جهة واحدة اي شيء على الاطلاق ؛ ومن جهة ثانية يثبت العكس مما كان في نيته أن يبرهن عليه ؛ واذا اخذنا كلا المظهرين معا ، فانه يثبت أن سانشو ، إما منذ الولادة واما من جراء الظروف ، ينتسب الى « **الطبقة الاكثر عددا من الجنس البشري** » . ومهما يكن من امر ، فانه يتقاسم عزاء كونه « أحمق » **أوحد** مع تلك الطبقة ومع حماقته الخاصة على السواء .

وان سانشو هنا هوضحية مغامرة الشراب السحري الذي نقعه دون كيشوت من البان والخمرة وزيت الزيتون والملح . وكما يروي سرفانتس في الفصل السابع عشر، فان سانشو بعدما شرب من هذا المزيج قضى ساعتين فريسة العرق والاختلاجات، ومن ثم افرغه من كلا المجريين في بدنه . ان الشراب المادي الذي تناوله صاحبنا حامل الدروع المقدام من اجل متعته الذاتية يفرغه من كل اناتيته بالمعنى فوق العادي . ولقد رأينا أعلاه ان سانشو فقد على حين غرة بل هيبته حين جابه « الحافز » وتخلى عن « قدرته » ، مثله كمثل السحرة المصريين قديما حين واجهوا قمل موسى . واننا لنشاهد الآن هجمتين جديدتين من الجبن : انه ينحني أمام « ظروف منافية » ، بل يعترف اخيرا بأن العضوية التي منحته الطبيعة اياها شيء يتعرض للتشويه دون أن تكون له يد في ذلك . ما الذي تبقى الآن لاناتيتنا المفلس ؟ انه لا يملك سلطة على عضويته الاصلية ، كما انه لا يستطيع ان يتحكم « بالظروف » و « بالحافز » التي تتطور تلك العضوية تحت تأثيرها ؛ ان « ما هو عليه في كل لحظة » ليس « خليقته الخاصة » ، بل خليقة التفاعلات المتبادلة بين استعداداته الفطرية والظروف الفاعلة فيها . هذا كله يسلم سانشو به الآن . يا له من « خالق » بائس ! ويا لها من « خليقة » بالغة البؤس !

لكن الكارثة العظمى تأتي في الختام . ان سانشو ، الذي لا يكتفي بأنه تلقى قبل زمن طويل **الجلدات الثلاثة الآلف والثلاثمائة على ردفيه العريضين**(1) كاملة غير

---

(1) tres mil asotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas

منقوصة، يوجه الى نفسه في النهاية صفعة قوية أخرى بالمناداة بنفســه **مؤمنا بالنوع**. وياله من مؤمن! انه ينسب أولا الى النوع تقسيم العمل، لانه يجعله مسؤولا عن كون بعض الناس شعراء، والبعض الآخر موسيقيين، والبعض الآخر معلمي مدارس. ثانيا ينسب الى النوع العيوب الجسدية والذهنية التي تشاهد عند « الطبقة الاكثر عددا من الجنس البشري » ويجعله مسؤولا عن كون غالبية الافراد يشبهونه في ظل سيطرة البورجوازية. ووفقا لنظريته عن العقول المحدودة الفطرية، فلا بــد مــن تفسير الانتشار الحالي لداء الخنازير بالقول ان « النوع » يجد لذة خبيثة في جعــل البنى الخنازيرية الفطرية تشكل « الطبقة الاكثر عددا من الجنس البشري ». ان الماديين والاطباء العاديين جدا قد تجاوزوا هم انفسهم مثل هذه الآراء الساذجة قبل زمن طويل من « دعوة » الاناني المتفق مع نفســه مــن قبل « النــوع » و « الظروف المنافية » و « الحافز » كي يباشر **ظهوره**(٦) أمام الجمهور الالماني. وكما أن سانشو فسر من قبل كل عجز يصيب الافراد، وانطلاقا من ذلك تحول الشروط التي يحيون فيها، بواسطة الافكار الثابتة لمعلمي المدارس، دون أن يأبه بأصل هذه الافــكار، كذلك يفسر الآن هذا العجز بعملية التكاثر الطبيعية وحدهــا. انه لا يخطر في باله مطلقا ان قدرة الاولاد على النمو تتوقف على نمو ذويهم وأن كل هذا العجز في ظــل الشروط الاجتماعية القائمة حتى الآن قد نشأ تاريخيا، ويمكن الغاؤه بالطريقة ذاتها مرة اخرى في سياق التطور التاريخي. وحتى الفوارق التي نشأت بصورة طبيعية ضمن النوع، مثل الفوارق العرقية، الخ، التي لا يقول سانشو كلمة واحدة عنها، يمكن ويجب ان تلغى في سياق التطور التاريخي. ولعل سانشو ـ الــذي يختلس بهذا الخصوص نظرة سريعة الى علم الحيوان، وبذلك يكتشف ان «العقول المحدودة الفطرية» تشكل الطبقة الاكثر عددا ليس بين الخرفان والثيران فحسب، بل كذلك بين المرجلات والثقاعيات التي لا رؤوس لها على الاطلاق ـ قد سمع أنه من الممكــن تحسين عروق حيوانية وخلق أنواع جديدة كليا واكثر كمالا بواسطة التهجين، من اجل ارضاء البشر ومن أجل متعتها الذاتية الخاصة على حد سواء. و «لماذا لا يستطيع» سانشو أن يستخلص من ذلك نتيجة قابلة للتطبيق على الجنس البشري ايضا ؟

وسوف ننتهز هذه الفرصة كي « ندرج عرضيا » « تحولات » سانشو فيمــا يتعلق بالنوع. ولسوف نرى أن موقفه من النوع هــو بالضبط ذلك المــوقف مــن المقدس: فكلما هدر ضده ازداد ايمانه به.

رقم ١. رأينا من قبل ان النوع يولد تقسيم العمل والعجز الــذي يحدث في ظل الظروف الاجتماعية السابقة والحالية. **كيف يحصل على هذه النتيجة ؟** انــه

---

(٦) de' but، بالفرنسية في النص الاصلي.

يحصل عليها باعتبار النوع ومنتجاته على السواء شيئا لا يتغير في جميع الظروف ، شيئا خارجا عن نطاق اشراف البشر .

رقم ٢ . « ان النوع يتحقق سلفا بفضل المعطيات الطبيعية ؛ بالمقابل ، فان ما تستطيع أن تصنعه انطلاقا من هذه المعطيات » (وفقا لما سبق كان يجب ان يقال ما صنعت « الظروف » منه) « هو ما تحققه انت . ان يدك تتحقق كليا من وجهة نظر النوع ، والا لم تكن يدا ، بل برثنا اذا جاز التعبير ... انك تصنع منها ما تريد وما تستطيع أن تصنعه ، كما تريده وكما تستطيعه » . (**ويغان** ، ص : ١٨٤ ، ١٨٥) .

ان سانشو يكرر هنا في شكل مغاير ما سبق له قوله في الرقم ١ .

وهكذا فقد رأينا مما قيل حتى الآن ان النوع ينتج جميع الامكانات الجسدية والذهنية ، ووجود الافراد المباشر ، وبصورة مضغية تقسيم العمل ، وذلك بصورة مستقلة عن اشراف الافراد ودرجة تطورهم التاريخي .

رقم ٣ . نصادف من جديد النوع بوصفه هذه المرة « حائزا » ، وهو تعبير عام عن « الظروف » التي تقرر تطور الفرد الاصلي ، المولود هو نفسه من النوع . ذلك أن النوع يمثل هنا في نظر سانشو بالضبط تلك القوة السرية التي يسميها البورجوازيون الآخرون طبيعة الاشياء والتي يجعلونها مسؤولة عن جميع العلاقات المستقلة عنهم بوصفهم بورجوازيين ، والتي لا يفهمون بالتالي شيئا من علاقاتها الباطنة .

رقم ٤ . إن النوع : هذه المرة في صورة « ما هو ممكن بالنسبة الى الانسان » و « ما يحتاجه الانسان » ، يشكل أساس تنظيم العمل في « رابطة شترنر » حيث ما هو ممكن بالنسبة الى الجميع والحاجات المشتركة لدى الجميع تعتبر كذلك منتجات النوع .

رقم ٥ . لقد سمعنا من قبل عن الدور الذي يلعبه الاتفاق في الرابطة .

« ص : ٤٠٧ » : اذا كانت المسألة هي الوصول الى اتفاق أو تبادل الاتصال ، فاني لا استطيع اذن ، بكل تأكيد ، الا ان استعمل الوسائط البشرية التي تحت تصرفي ، لانني في الوقت نفسه انسان » (أي نموذج عن النوع) .

وهكذا فان اللغة تعتبر هنا نتاجا للنوع . ومهما يكن من امر ، فاذا كان سانشو ينطق بالالمانية وليس بالفرنسية ، فانه لا يدين بذلك للنوع في حال من الاحوال ، بل للظروف . وعلى أي حال ، فان اللغة ، في أية لغة حديثة متطورة ، قد

فقدت طابع الظاهرة الطبيعية ، جزئيا من جراء تطور اللغة التاريخي انطلاقا من المواد الموجودة مسبقا ، كما في اللغات الرومانية والجرمانية ، وجزئيا من جراء تصالب القوميات وامتزاجها كما في اللغة الانكليزية ، وجزئيا من جراء انصهار اللهجات ضمن امة وحيدة في لغة قومية قائمة على أساس الانصهار الاقتصادي والسياسي . ومن المفروغ منه أن الافراد في يوم ما سوف يتحكمون كليا بهذا النتاج للنوع مثلما يتحكمون بمنتجاته الاخرى . وبالمقابل ، فان الناس سوف ينطقون في الرابطة باللغة في ذاتها ، اللغة المقدسة ، لغة المقدس ـ العبرية ، بل اللهجة الآرامية(٢١٩) التي نطق بها المسيح « الاله الذي صار جسدا » . لقد « خطرت » لنا هنا هذه الفكرة « ضد توقع » سانشو ، و «في الحقيقة لانه بدأ لنا فقط أن هذا يمكن ان يسهم في ايضاح ما قبله » .

رقم ٦ .تعلم في الصفحتين ٢٧٧ و ٢٧٨ أن « النوع يكشف عن ذاته في الامم ، والمدن ، والطبقات الاجتماعية والنقابات المتنوعة » ، واخيرا «في الاسرة»، الامر الذي يترتب عليه بصورة منطقية انه قد « صنع التاريخ » حتى الوقت الراهن . وهكذا فان التاريخ من أصوله حتى أيامنا الحاضرة ، وحتى وبما فيه التاريخ البائس للاوحد ، يصبح نتاجا « للنوع » ، والسبب الكافي لذلك هو أن هذا التاريخ لخص أحيانا تحت عنوان تاريخ «**الجنس البشري**» يعني تاريخ النوع .

رقم ٧ . ان سانشو ، الذي نسب فيما سبق الى النوع اكثر مما فعله اي فان قبله ، يلخص الآن كل شيء في العبارة التالية :

> « ان النوع لا **شيء** ... ان النوع تصور فقط » (روح ـ شبح ، الخ ...) (ص : ٢٣٩) .

وبنتيجة ذلك فان هذا ((**اللا شيء**)) الذي يتحدث عنه سانشو ، المماثل ((**للتصور**)) ، لا يعني شيئا على الاطلاق . ذلك أن سانشو نفسه هو « العدم الخالق » ، في حين ان النوع ، كما رأينا ، يخلق قدرا كبيرا ـ واما يفعل ذلك يمكن على خير وجه أن يكون « لا شيئا » هو الآخر . وفضلا عن ذلك ، فان سانشو يخبرنا في الصفحة ٤٥٦ :

> « **الوجود** لا يبرر شيئا على الاطلاق ؛ ان شيئا متصورا **يوجد** بالضبط كمثل شيء غير متصور » .

وانطلاقا من الصفحة ٤٤٨ ، يلفق سانشو قصة تستمر ثلاثين صفحة كيما يشعل « نارا » من الفكر ومن نقد الاناني المتفق مع نفسه . ولقد اختبرنا من قبل قدرا كبيرا من منتجات فكره ونقده كيما نلحق بالقارىء « اهانة » (٢) اخرى بأن نفرض عليه حساء الفقير الخاص بسانشو . ان ملعقة واحدة منه كافية .

« هل تعتقدون ان الافكار تطير في كل مكان ، طليقة مثل العصافير ، بحيث يستطيع اي امرىء ان يستولي على بعضها كي يجابهني بها على اعتبارها ملكيته العصماء ؟ ان كل ما يطير في كل مكان هو لي » . (ص : ٤٥٧) .

ان سانشو يقتنص هنا صيدا لا وجود له الا في الذهن . ولقد رأينا كم التقط من هذه الافكار الطائرة في كل مكان . وانه ليتخيل ان في مقدوره ان يلتقطها حالما يضع حبة ملح المقدس على اذيالها . ان هذا التناقض الهائل بين ملكيته الفعلية فيما يتعلق بالافكار واوهامه في هذا المجال يستحق ان يؤخذ كمثال كلاسيكي وبارز على ملكيته بكاملها بالمعنى فوق العادي . انه هذا التناقض بالضبط هو ما يشكل **متعته الذاتية** .

٦ ـ نشيد الاناشيد لسليمان
او
الأوحد

Cessem do sabio Grego, e do Troiano
As navegaçoês grandês que fizeram ;
Calle - se de Alexandjo, e de Trajano
A fama des Victorias que tiveram

... ...

Cesse tudo O que a Musa antigua canta
Que outro valor mais alto se alevanta
E vos, Spreides minhas ...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa
E naô agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa

---

(٢) تلاعب بالالفاظ : ان عبارة «Antsos geben» التي كثيرا ما يستعملها شترنر يمكن ان تعني « اعطى صدمة » أو « وجه اهانة » .

Que o peito accende, e cor ao gesta muda (٢)

امنحتني ، ياعرائس البحر في سبري ، انشودة جديرة بالابطال الذين قاتلوا على ضفافك ضد الجوهر والانسان ؛ انشودة تنتشر فوق العالم بأجمعه وتغنى في جميع البلدان ، ذلك أن المقصود هنا هو الانسان الذي افعاله

Mais do que promettia a força humana

أعظم مما تستطيع القوة « الانسانيـة » الخالصة ان تحققـه ، الانسـان الـذي ....

edificàra
Novo reino que tanto sublimara

الذي أسس امبراطورية جديدة وسط شعوب بعيدة ؛ يعني الرابطة ــ ان المقصــود

---

(٢) فلتعرض من رجل طروادة ، ومن حكيم اليونان
وعن الرحلات الكبرى التي قاما بها ؛
فلتعرض عن الاسكندر وعن طراجان
وعن مجد الانتصارات التي حققاها .

* * *

فلتعرض عما غنته الآلهة الشعر القديمة ،
وعن غير ذلك من الآثار المجيدة .
وانتن ياعرائس البحر في سبري (١) ...
امنحنني الحماسة المتدفقة ، الخالقة ،
لا تلك الحماسة التي يتغنيها الناي القروي أو المزامير الريفية
بل تلك الحماسة التي ينشدها
بوق الحرب الرنان ، فينفخ النار في الصدور
ويحرك الدماء تشتعل في الشرايين .

(٢) في الاصل تاقوس ، وقد استعاض المؤلفان عنه هنا بسبري ، وهو النهر الذي يجتاز برلين .
والابيات جميعا من قصيدة للويس دي كاموئيس بعنـوان : Lusiodas

. . . tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada

هو ذلك البرعم المتفتح ، الزاهر ، الطري ، لشجرة احبها المسيح اكثر من اية شجرة اخرى ، والتي هي ابضا

Certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade

الرجاء الاوطد في العظمة الآتية للمسيحية الواهنة القلب ★ — وبكلمة واحدة ، فان المقصود امر « لم يسبق له مثيل » ، المقصود هو « الأوحد » .

ان كل ما هو وارد في هذا النشيد الذي لم يسبق له مثيل ، في نشيد الاناشيد هذا المكرس للاوحد ، قد كان موجودا من قبل في « الكتاب » . ولسنا نأتي على ذكر هذا الفصل الا بهدف حسن الترتيب ؛ وكي نفعل ذلك كما ينبغي : فقد تركنا دراسة بعض النقاط حتى الآن ، وسوف نراجع بعض النقاط الاخرى باقتضاب .

ان « أنا » سانشو قد أنجزت تناسخا كاملا . . ولقد سبق لنا أن صادفناها في مظهر الاناني المتفق مع نفسه ، والقن ، وتاجر الافكار ، والمزاحم التاعس ، والمالك ، والعبد الذي انتزعت احدى ساقيه ، وسانشو المقذوف في الهواء من جراء التفاعل المتبادل بين الولادة والظروف ؛ وفي مائة صورة اخرى . وانه ليقرئنا هنا سلام الوداع في ملامح كائن ((**لا انساني**))(آ) ، متخذا من جديد الراية التي دخل تحتها العهد الجديد .

« ان **الكائن اللا انساني** هو وحده الانسان **الـواقعي** . » (ص : ٢٣٢) .

وهذه احدى المعادلات الالف والواحدة التي يشرح بها سانشو أسطورته عن المقدس :

ليس مفهوم « الانسان » بالانسان الواقعي

مفهوم« الانسان» = ((**الانسان**))

★ راجع كامونيس : Lusiodas ، القسم الاول ، ١ — ٧ .

(آ) يلجأ شترنر هنا مرة اخرى الى التلاعب بالالفاظ : فكلمة Unmensch تعني حرفيا « الكائن اللا انساني » ، لكنها في اللغة الشائعة تأخذ معنى « الشيطان ، الشبح ، الخ ... » .

« الانسان » = انسان مجرد من الواقع
الانسان الواقعي = انكار الانســـان
= الكائن اللا انســاني

« ان الكائن اللا انســاني هو وحده الانسان الواقعي » .

ويحاول سانشو ان يقتنع بالطابع غير الضار لهذه العبارة بواسطة الشروح التاليــة :

« ليس من العسير ان نقول بكلمات قليلة واضحة ما هو الكائن اللا انســاني : انه انســان [...] لا يقابل مفهوم الانساني ، ويسمي المنطق هذا محاكمة سخيفة ؛ ايكون للمرء الحق في الاعراب عن هذه المحاكمة بأن امرءا ما يمكن أن يكون انســانا دون أن يكون انسانا ، اذا كان المرء لا يعترف بصلاحية الفرضية القائلة ان مفهوم الانسان يمكن أن ينفصل عن وجوده ، وان الماهية يمكن ان تنفصل عن الظاهرة ؟ انه يقال : فلان يملك مظهر الانســان حقا ، لكنه ليس بانسان . ولقد نطق الناس بمثل هذه المحاكمة السخيفة عبر قرون عديدة ، وفيما عدا ذلك ، فانه لم يكن هناك خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن سوى كائنات لا انسانية . اي فرد وحيد كان يمكن أن يقابل مفهومه ؟ » (ص : ٢٣٢) .

اننا نصادف هنا مرة أخرى الوهم الاساسي لصاحبنا معلم المدرسة عن معلم المدرسة الذي تصور مثلا اعلى عن « الانســان » و « حشــره في رؤوس » الناس الآخرين ، وذلك هو النص الاساسي « للكتاب » .

ان سانشو يســمي فرضية الفكرة القائلة ان مفهوم « الانسان » ووجــوده ، وماهيته وظاهره ، يمكن ان تكون أشياء متميزة وكان العبارات التي يستخدمها لا تعرب بالذات ، بصورة مسبقة ، عن امكانية هذا الانفصال . فهو حالما يقول **المفهوم** ، فانه يتحدث عن شيء مختلف عن **الوجود** ؛ وحالما يقول **الماهية** ، فانه يتحدث عن شيء مختلف عن **الظاهرة** ؛ انه لا يعارض بين هذه التعابير ، بل يعبر عــن مجرد تعارض . وبالتالي فان السؤال الوحيد الذي يمكن ان يطرح هو ما اذا كان يملــك الحق في اعطاء هذه المقولات مضمونا . وقد كان يترتب على سانشو ، كيما يعالج هذا الامر ، ان يأخذ بعين الاعتبار علاقات البشر الفعلية ، وهي عبارات اتخذت اسماء اخرى حين اصبحت ميتافيزيائية . وفيما عدا ذلك فان حجج سانشو نفسها عــن الاناني المتفق مع نفسه وعن العصيان تبين كيف يمكن فصل هذه المقولات ، في حين أن حججه عن الفردية والامكانية والواقع ــ بخصوص « المتعة الذاتية » ــ تبين كيف يمكن أن تفصل ويطابق ما بينها بصورة متوافقة .

ان محاكمة الفلاسفة السخيفة القائلة ان الانسان الحقيقي ليس انيانا إنما هي ، على صعيد التجريد ، التعبير الاكثر عمومية والاشد شمولا عن التناقض العمومي القائم فعلا بين حاجات البشر والشروط التي يحيون فيها . ان الشكل السخيف لهذه العبارة المجردة يقابل تماما الطابع اللا عقلاني للعلاقات القائمة في المجتمع البورجوازي ، هذا الطابع الذي بلغ حده الاقصى من اللاعقلانية ، بالضبط كما ان محاكمة سانشو السخيفة من بيئته ــ أنهم انانيون وفي نفس الوقت ليسوا بانانيين ــ تقابل التناقض الفعلي بين وجود البورجوازيين الصغار الإلمان والواجبات التي فرضتها عليهم الشروط القائمة (وهي الواجبات التي تجسدها رغباتهم التقية ومطامحهم الواهنة) . وعلى اي حال ، فاذا كان الفلاسفة قد اعلنوا ان البشر لا انسانيون ، فليس السبب في ذلك أنهم لا يقابلون مفهوم الانسان ، بل السبب في ذلك أن مفهومهم ، هم الفلاسفة ، لا يقابل المفهوم الحقيقي عن الانسان ، او بكلام آخر لانهم لم يكونوا يملكون الوعي الصحيح لماهية الانسان . **تماما كما هي الامور عندنا** (؟) ، في «الكتاب» ، حيث يعلن سانشو أن البشر غير انانيين لمجرد انهم لا يملكون معرفة حقيقية بالانانية .

ان هذه العبارة غير الضارة على الاطلاق ــ القائلة ان **فكرة الانسان ليست بالانسان الحقيقي** ، وان فكرة الشيء ليست بالشيء ذاته ــ وهي عبارة قابلة للتطبيق ايضا على الحجر وعلى فكرة الحجر ، الامر الذي يحمل سانشو على التصريح بأن الحجر الحقيقي ليس حجرا ــ لم تكن ثمة حاجة الى الاتيان على ذكرها ، نظرا لما تتحلى به من ابتذال اقصى ويقين لا مجال للشك فيه . بيد ان الوهم الشهير لدى سانشو الذي يحمله على الاعتقاد بأن سيطرة الافكار والمفاهيم هي وحدها التي قذفت بالجنس البشري حتى الآن في مختلف انواع المصائب يتيح له ان يربط استنتاجاته القديمة بهذه العبارة مرة أخرى . ان راي سانشو القديم بأنه ليس على المرء الا أن ينتزع من **رأسه** بعض الافكار كيما يشطب من **العالم** الشروط التي ادت الى قيام تلك الافكار يتكرر هنا في الشكل التالي : ليس على المرء الا أن ينتزع من راسه الفكرة المسماة « الانسان » كيما يضع حدا للشروط الفعلية الموصوفة اليوم بانها **لا انسانية**، سواء أكانت صفة « اللا انسانية» هذه حكم الفرد الذي يعبر عن معارضته للشروط التي يحيا فيها او حكم المجتمع السائد ، الذي يعتبر نفسه القاعدة ، على الطبقة المحكومة التي لا تخضع لتلك القاعدة . وهكذا ، فان حوتا ينتزع من المحيط ويوضع في كوبفرغرابن(٢٤٠) سوف يعلن ، اذا كان يملك الوعي، ان هذا الوضع الذي خلقته « شروط منافية » لا يتفق مع طبيعة الحوت ، بالرغم من أن سانشو سوف يثبت له انه يتفق مع طبيعة الحوت ، ولو لمجرد انه وضعه الخاص ــ هكذا بالضبط

(؟) tout comme chez nous ، بالفرنسية في النص الاصلي .

يفكر البشر في بعض الظروف .

وفي الصفحة ١٨٥ ، أثار سانشو هذه المسألة الهامة :

« لكن كيف السبيل الى كبح جماح الكائن اللاانساني(٢) الذي يقيم في كل فرد ؟ كيف يستطيع المرء ان يتدبر الامر بحيث لا يطلق الكائن اللا انساني جنبا الى جنب مع الكائن الانساني ؟ ان لليبرالية بمجموعها عدوا مميتا ، خصما لا يقهر ، كما أن الله له الشيطان ! ان للانسان على الدوام رفاقا هم الكائن اللا انساني ، والاناني ، والفرد ، ولا تستطيع الدولة ، او المجتمع ، او الجنس البشري ، ان تسيطر على هذا الشيطان » .

« واذا تمت الالف سنة يحل الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الامم الذين في زوايا الارض الاربع ، جوج وماجوج يحشدهم للقتال . .

« فطلعوا على سعة الارض واحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة » (**رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي** ، ٢٠ ، ٧ ، ١٩) .

ان المسألة تنتهي من جديد ، في الشكل الذي يفهمها سانشو به ، الى هراء خالص . انه يتخيل ان البشر قد شكلوا حتى الآن فكرة عن الانسان ، ومن ثم تحرروا بقدر ما كان ذلك ضروريا من أجل تحقيق هذه الفكرة في أنفسهم ؛ وان درجة الحرية التي توصلوا اليها في كل مرة قد تقررت بالمثل الاعلى للانسان كما تصوروه في حينه ؛ ولقد كان من المحتم في هذا المنظور ان تظل في كل فرد بقية تتنافر مع هذا المثل الاعلى ، وهذه البقية الموسومة بصفة « الانسانية » أما لم تسهم في تحرر البشر او اسهمت فيه رغما عنهم (ب) .

والواقع ان الامور جرت بصورة طبيعية كما يلي : لقد بلغ البشر في كل مرة درجة التحرر التي تمليها عليهم وتتيحها لهم القوى المنتجة القائمة لا مثلهم الاعلى عن الانسان . ومهما يكن من امر ، فان جميع مكاسب الحرية حتى الآن قد كانت قائمة على قوى منتجة محدودة كان انتاجها ، القاصر عن ارضاء المجتمع بأسره ، لا يتيح التقدم الا اذا كان البعض يلبون حاجاتهم على حساب البعض الآخر ، الامر الذي كان يمنح البعض ــ الاقلية ــ احتكار التقدم ، فيما البعض الآخر ــ الاغلبية ــ من جراء صراعهم المتصل من أجل ارضاء اكثر حاجاتهم جوهرية ، مستبعدون من اي تقدم في تلك الاثناء (أي حتى ولادة قوى منتجة جديدة ذات طابع ثوري) .

---

(٢) هنا يعني المسخ ، الحيوان .

(ب) malgré eux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وهكذا فان المجتمع قد تطور دائما حتى الآن ضمن اطار تناقض ــ التناقض بين الاحرار والعبيد في الازمان القديمة ، والتناقض بين النبالة والرقيق في العصور الوسطى ، والتناقض بين البورجوازية والبروليتاريا في العصور الحديثة . وان هذا ليفسر ، من جهة واحدة ، ، الطريقة غير الطبيعية « اللا انسانية » التي كانت الطبقة المسودة تلبي بها حاجاتها ، ومن جهة ثانية الحدود الضيقة التي يتطور ضمنها التعامل ، واستنادا الى ذلك الطبقة السائدة بمجموعها ، بحيث ان هذا الطابع المحدود للتقدم لا يستقيم في استبعاد طبقة واحدة من التطور فحسب ، بل كذلك في ضيق الفكر عند الطبقة العاملة على الابعاد ، وان « اللا انساني » يصادف كذلك في الطبقة السائدة . ان ما يوصف بأنه « لا انساني » هو نتاج للشروط الراهنة ، مثله كمثل « الانساني » سواء بسواء ؛ انه الجانب السالب ، العصيان ــ غير المبني على اية قوى منتجة ثورية جديدة ــ ضد النظام السائد المؤسس على القوى المنتجة القائمة، وضد طريقة تلبية الحاجات التي تقابل هذه الاوضاع . ان التعبير الايجابي «انساني» يقابل الشروط المحددة المحددة السائدة في مستوى معين للانتاج وطريقة تلبية الحاجات المحددة من قبل تلك الشروط ، بالضبط كما ان التعبير السلبي لا انساني يقابل المحاولة المتجددة يوميا ، والناجمة عن هذا المستوى الذي بلغه الانتاج ، من اجل انكار هذه الشروط السائدة وكذلك انكار طريقة تلبية الحاجات السائدة في ظلها في اطار نمط الانتاج القائم .

وبالنسبة الى قديسنا ، فان هذه الصراعات على نطاق التاريخ العالمي ترجع الى مجرد نزاع بين القديس برونو « الجمهور » . راجع كل نقد الليبرالية الانسية ، وخاصة الصفحة ١٩٢ وما يليها .

وهكذا فان صاحبنا الساذج سانشو ، بكلمته الجامعة الساذجة عن الكائن اللا انساني وبطريقته في انتزاع الانسان من راس المرء ، هذا الانتزاع الذي يقضي في الحال على الكائن اللا انساني ايضا ولا يترك بعد الآن اي مقياس موضوعي للافراد، ينتهي اخيرا الى النتيجة التالية . انه يأخذ العجز والاستعباد اللذين يتعرض لهما الفرد على الصعيد الجسدي والفكري والاجتماعي من جراء الشروط القائمة على انهما فردية ذلك الفرد وشخصيته ؛ وانه ليعترف بكل هدوء ، مثله كمثل اي انسان عادي محافظ النزعة ، بهذه الشروط بعد ان يتحرر من كل قلق بانتزاعه من رأسه التصور الذي صنعه الفلاسفة عن هذه الشروط . وكما يعلن هنا ان الخصائص التي تفرضها الاحتمالات على الفرد هي فرديته ، كذلك فيما مضى (راجع « المنطق ») ، بخصوص الانا ، لايصرف النظر عن اي احتمال فحسب ، بل كذلك عن ايه فردية على العموم .

واذا حصل سانشو على هذه النتيجة التي تتحلى بالعظمة « اللا انسانية » ، فانه يمجدها في **استجب يا رب**(آ) التالية التي يضعها على شفتي «**القائل اللاانساني**»:

« كنت موضع الازدراء لاني نشدت **ذاتي الفضلى** خارجا مني ؛

« كنت اللا انساني ، لاني حلمت **بالانساني** ،

« كنت مثل اولئك الاتقياء الذين يجوعون الى **أناهم الحقيقية** ويظلون على الدوام **خطأة مساكين** ،

« ولم اكن افكر نفسي الا بالمقارنة مع آخر ،

« ولم أكن الكل في الكل ، لم اكن — **الاوحد** .

« لكنني اكف الآن عن الظهور في نظري بوصفي اللا انساني ،

« أكف عن قياس نفسي والسماح للآخرين بقياسي بالمقارنة مع الانسان،

« لقد كنت اللا انساني ، لكنني لست اللا انساني بعد الآن ، اني **الاوحد!**»

هللويا !

ودون ان نتعمق هنا اكثر من ذلك في طريقة « اللا انساني » الذي وضع نفسه، كما يمكننا ان نقول بصورة عابرة ؛ في الاطار الذهني الضروري حين (« **ادار ظهره** » « **لنفسه** وللناقد » القديس برونو — طريقة « اللاانساني » اذن في « تخيل » **نفسه** أو عدم « تخيل » **نفسه** ، فاننا سوف نشير فقط الى ان «الاوحد» (بصيغة العاقل او الاعجم) يتصف هنا بانه ينتزع المقدس من رأسه للمرة التسعمائة والتاسعة والتسعين ، الامر الذي يترتب عليه ، وهذا ما نجد انفسنا بدورنا مضطرين الى تكراره للمرة التسعمائة والتاسعة والتسعين ، ان يبقى كل شيء على حاله ، اذا لم يكن المقصود مجرد رغبة تقية .

ان لدينا هنا ، للمرة الاولى ، الشخص الاوحد ، سانشو ، الذي حصل مع الابتهال المذكور اعلاه على وسام الفروسية ، وهو يمتلك الآن لقبه النبيل الجديد . أن سانشو يتوصل الى « أوحديته » بانتزاعه « الانسان » من رأسه . وحين يفعل ذلك يكف عن « الا يفكر نفسه الا بالمقارنة مع آخر » وعن « الاعتراف بأن يكون اي شيء فوق نفسه » . انه يصبح لا قرين له . اننا نصادف هنا مرة اخرى نفس وهم سانشو القديم الذي ينص على ان التصورات ، الافكار ، « المقدس » — في صورة «الانسان» هنا — من دون حاجات البشر ، هي التي تشكل عامل المقارنة(ب) الوحيد،

(آ) Kyrieleison باليونانية في النص الاصلي .

(ب) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الاصلي .

الرباط الاوحد بين الافراد . انه ينتزع **فكرة** من رأسه ، وبذلك يصبح **أوحد** .

وكيما يصبح « اوحد » بالمعنى الذي يقصده من الكلمة ، يجب قبل كل شيء أن يثبت لنا وجوده **بصورة مستقلة عن جميع الشروط المسبقة** .

> ص : ٤٧٠ : « لا يشكل **الفكر** الشرط المسبق **لفكرك** ، بل **أنت** . لكن هذا يعني أنك تسلم بوجودك المسبق ! أجل المسبق لفكري انا . قبل فكري انا موجود . وبالتالي فانه يترتب على ذلك أنه ليس ثمة فكرة تسبق فكري ، أو أن فكري موجود بدون أي شرط مسبق . ذلك ان الشرط المسبق الذي اشكله انا بالنسبة الى فكري ليس شرطا **يبتدعه الفكر** ، ليس شرطا **هو الفكر** ، بل هو صاحب الفكر ، ولا يثبت سوى ان الفكر ليس شيئا آخر سوى — ملكية . »

« اننا على استعداد هنا للتسليم » بأن سانشو لا يفكر قبل أن يفكر ، وانه مثل أي انسان آخر ، بهذا المعنى ، كائن مفكر بدون شروط مسبقة . واننا لنسلم كذلك بأنه ليس ثمة فكرة تشكل الشرط المسبق لوجوده ، اي ليست الافكار هي التي خلقته . واذا صرف سانشو النظر لحظة واحدة عن كل هذه البضاعة التافهة من الافكار — الامر الذي لن يكون، نظرا لتشكيلته الهزيلة،على درجة كبيرة من الصعوبة — فانه تتبقى أناه الحقيقية ، لكن أناه الحقيقية ضمن اطار الشروط القائمة للعالم الواقعي . وبهذه الطريقة فقد تخلص للحظة من الزمان من جميع المقدمات العقائدية، لكن المقدمات **الحقيقية** تبدأ الآن بالمقابل ، للمرة الاولى ، وجودها بالنسبة اليه . وان هذه المقدمات الحقيقية هي كذلك مقدمات مقدماته **العقائدية** التي سوف يصادفها من جديد في الحال ، شاء ذلك أم أبى ، مع الشروط الواقعية طالما أن المقدمات الحقيقية لم تتغير ، ومعها المقدمات العقائدية ، أو طالما يعترف بأن الشروط الفعلية تشكل مقدمات فكره ، الامر الذي سيقضي بصورة قاطعة على المقدمات العقائدية . وبما أن تطوره السابق والاوساط البرلينية التي يعاشرها قد قدمت المقدمات العقائدية للانانية المتفقة مع نفسها ، فانه يستطيع أن يتخيل ما شاء وجوده بدون شروط مسبقة ، لكنه سيظل أسير هذا الشرط ما دام عاجزا عن التغلب على مقدماته الحقيقية .

فلا يبرح سانشو، مثله كمثل معلم مدرسة حقيقي، ينشر «الفكر غير المشروط» الهيغلي الشهير ، أي الفكر بدون مقدمات عقائدية ، الذي لا يعدو كونه ، لدى هيغل أيضا ، مجرد رغبة تقية . ولقد حسب سانشو انه يستطيع أن يحقق ذلك بحيلة بارعة ، بل أن يفعل ما هو افضل من ذلك اذ ينطلق بحثا عن الانا المجردة عن

المقدمات . لكن هذا وذاك افلتا من قبضته على حد سواء .

يجرب سانشو الآن حظه بطريقة اخرى .

> الصفحتان ٢١٤ ، ٢١٥ : « أمضوا حتى النهاية في المطالبة بالحرية !
> « من ذا سوف يصبح حرا ؟ انت ، انا ، نحن . احرار ممَّ ؟ من كل شيء لا يكون انت ، انا ، نحن . وبالتالي فاني انا لبه جميع الاشياء ... ماذا يتبقى اذا تحررت من كل شيء لا يكون انا ؟ انا فقط ، ولا شيء الا انا » .
>
> ذلك كان اذن لب المشكلة !
>
> طالب علم جوال ! ان الحادث يضحكني . » (٤٢١)

« كل شيء لا يكون انت ، انا ، نحن » ، تلك بالطبع ، مرة اخرى ، فكرة عقائدية ، كالدولة ، والقومية ، وتقسيم العمل ، الخ .. واذا ما اخضعت هذه الافكار مرة للنقد ــ وفي رأي سانشو ان هذا ما حققه من قبل بواسطة « النقد » ، يعني النقد النقدي ــ فانه يتخيل من جديد انه قد تحرر ايضا من الدولة الفعلية، ومن القومية الفعلية ، ومن تقسيم العمل الفعلي ، وبنتيجة ذلك فان الانا ، التي هي « اللب » هنا ، التي « اصبحت حرة من كل شيء لا يكون انا » ــ لا تبرح الانا المحررة من الشروط المسبقة ، مع كل الاشياء التي لم تتخلص منها بعد .

وعلى اية حال فاذا كان لابدّ الآن لسانشو أن يعالج مرة موضوع « التحرر » بوصفه الرغبة في التخلص ليس من المقولات فحسب ، بل من الاغلال الفعلية ، فان مثل هذا الخلاص سوف يفترض اذن بصورة مسبقة تغيرا مشتركا بينه وبين كتلة عريضة من الناس الآخرين ، وسوف يحدث تغيرا في الشروط العامة يسري مفعوله هو الآخر عليه وعلى الآخرين . ومن بعد فبالرغم من أن « أناه » « تبقى » بعد التحرر ، فانها سوف تكون بمثابة انا مختلفة كليا عن نشاط الآخرين ، عالما تغيرت أوضاعه ، وهو يشكل على وجه الضبط الشرط المسبق ، المشترك بينه وبين الآخرين ، لحريته وحريتهم ، وبذلك ينتهي طابع أناه الاوحد ، وفرادتها ، واستقلالها .

يجرب سانشو من جديد طريقا ثالثة :

> ص : ٢٣٧ : « لا يتجم عارهم عن كونهم » (اليهود والمسيحيين) « يستعبدون بعضهم بعضا ، بل من كونهم لا يفعلون ذلك الا بصورة نصفية . لو كان في مقدورهم ان يكونوا انانيين كاملين ، فقد كانوا يستعبدون بعضهم بعضا بصورة كلية » .

ص : ٢٧٣ : « اذا كانت رغبة المرء **تقتصر** على حـل التناقضـ ، فلن يفقه اذن معناه الا بطريقـة صورية جـدا وهزيلة جـدا . ان التناقض يستأهل بالاحرى أن **تزاد حدته** » .

ص : ٢٧٤ : « أنتم لن تتوصلوا بعد الآن الى الاستمرار في اخفاء تناقضكم حين تعترفون به دون تحفظات وحين يؤكد كل امرىء نفسه ، من قمة رأسه حتى أخمص قدميه ، على انه **أوحد** .. ان التنـاقض النهائي والاشد حسما ـ ذلك التناقض الذي يفصل الاوحد عن الاوحد ـ يمضي بصورة اساسية ابعد مما يسمى تناقضا عادة .. حين تكون اوحد، فانك لا تملك بعد الآن شيئا مشتركا مع الآخرين ، بما في ذلك ، اذن ، الفوارق والعداوة .. ان التناقض يتلاشى في ... الانفصالية المطلقة ... التامة ، يعني الوحدانية .. »

ص : ١٨٢ : « لست **أريد** أن يكون لي شيء **خاص أو** ان اكون شيئا **خاصا** يعطيني امتيازا على الغير ، كما اني لا اقيس نفسي بالمقارنة مـع الغير .. اني اريد ان أكون كل شيء استطيع ان اكونه ، وأن يكون لي كل شيء أستطيع الحصول عليه ، وماذا يعنيني أن يكون الآخرون أو يملكوا شيئا **مماثلا** ؟ انهم لا يستطيعون أن يكونوا أو أن يملكوا شيئا مساويـا ، الشيء نفسه . اني لا أؤذيهم مطلقا أكثر مما أؤذي الصخرة لانني اتفوق عليها من ناحية الحركة . اذا كان في مقدورهم الحصول عليه ، فانهم سوف يحصلون عليه . عدم الحاق الاذى بالآخرين ، هذا هو معنى المطلب الذي يقضي بعدم امتلاك أي امتياز ... يجب على المرء الا يعتبر نفسـه شيئا **خاصا** ، يهوديا أو مسيحيا مثلا . وهكذا فاني لا أعتبر نفسي شيئا **خاصا** ، بل اعتبر نفسي **اوحد** ، وصحيح ان بي شبها بالآخرين ، لكن هذا لا يصلح الا للمقارنة أو التفكير ؛ وعلى اية حال ، فالحقيقـة اني تسـيج وحدي ، أوحد . ليس جسدي جسدهم ؛ وليس روحي روحهم . اذا انت حشرتهم في **المقولتين العامتين** « جسد » و « روح » ، فتلك اذن هي **افكارك** التي ليست لها علاقة البتة بجسدي وبروحي » .

ص : ٢٣٤ : « ان المجتمع البشري يسعى الى دماره بسبب من الانانيين ، لانهم لا يتصرفون حيال بعضهم بعضا بوصفهم كائنات بشرية ، بل يتصرفون بأنانية بوصفهم انا تعارض انت متميزا كليا عن تلك الانـا ومعاديا لهـا » .

ص : ١٨٠ : « فكأن الفرد الواحد لا يجب أن ينشد على الدوام الآخر ،

وكان الواحد ليس مضطرا للتكيف مع الآخر حين يحتاج اليه . لكن الفارق هو أن الفرد الآن يتحد بصورة فعلية مع فرد آخر ، بينما كان من قبل مرتبطا به برباط خارجي » .

ص : ١٧٨ : « اذا كان كل منكم أوحد ، فانكم تستطيعون عندئذ فقط أن تقيموا مع الآخرين علاقات على أساس ما أنتم فعليا » .

فيما يتعلق بوهم سانشو عن تعامل الاوحدين « على أساس ما هم فعليا » ، عن « اتحاد الفرد مع الفرد » ، وباختصار عن « الرابطة » ، فتلك مسألة قد بحثت من قبل بصورة وافية . وسوف نكتفي هنا بالاشارة الى ما يلي : اذا كان كل واحد في الرابطة يعتبر الآخر على أنه موضوعه ، ملكيته ، ويعامله على هذا الاساس (راجع ص : ١٦٧ : ونظرية الملكية والاستغلال) ، فان الامر على النقيض من ذلك في « الشرح » (ويغان ، ص : ١٥٤) ، حيث حاكم جزيرة بلراتاريا يدرك ويعترف بأن الآخر يخص نفسه أيضا ، هو خاصته ، هو أوحد ، وهو بهذه الصفة يصبح كذلك موضوع سانشو ، وان لم يكن بعد الآن ملكية سانشو . وفي يأسه ، فان خشبة الخلاص الوحيدة بالنسبة اليه هي الفكرة غير المتوقعة بانه « حين يفعل ذلك ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » ، وهي متعة « يحصل عليها الف مرة في كل ساعة » ، وتزداد عذوبة من جراء الوعي العذب بأنه لم « يتلاش كليا » مع ذلك . وهكذا فان النتيجة التي تترتب على ذلك هي تلك الحكمة القديمة القاضية بأن كل واحد يوجد لنفسه وللآخرين .

فلنرجع الآن ببيانات سانشو الطنانة الى مضمونها المتواضع الفعلي .

ان الصيغ الفخمة عن « التناقض » الذي يجب أن تزداد حدته ويدفع الى حدوده القصوى ، وعن تلك « الامتيازات » الخاصة التي لا يريد سانشو أن يحصل عليها : تعود جميعا الى نفس الفكرة الواحدة . فسانشو يريد ، أو بالاحرى يعتقد انه يريد أن يتم التعامل بين الافراد على صعيد شخصي خالص ، والا يكون ثالث وسيطا لهذا التعامل (راجع « المزاحمة ») . ان الثالث هنا هو العنصر « الخالص » او التناقض الخالص لا المطلق ، أي وضع الافراد في علاقاتهم ببعضهم بعضا ، المحدد بالشروط الاجتماعية القائمة حاليا . ومثال ذلك ان سانشو لا يريد فردين أن يكونا في « تناقض » مع بعضهما بعضا ، بوصفهما بورجوازيا وبروليتاريا ؛ انه يحتج ضد هذا « العنصر الخاص » الذي « يمنح امتيازا » الى البورجوازي على البروليتاري ؛ انه ليود أن يدخلهما في علاقة شخصية خالصة ، أن يجعل منهما مجرد فردين يقيمان علاقات فيما بينهما . انه لا يأخذ بعين الاعتبار ان العلاقات الشخصية ، في اطار تقسيم العمل ، تتطور بصورة ضرورية وحتمية الى علاقات طبقية وتتبلور بهذه

الصفة ، وبالتالي فان كل حديثه يتحول الى رغبة تقية يتوقع أن يحققها حين يستحث افراد هذه الطبقات على ان ينزعوا من رؤوسهم فكرة « تناقضهم » و « امتيازهم » « الخاص ». وفي جمل سانشو التي اوردناها اعلاه تدور الامور حول شيء واحد فقط : راي الناس بأنفسهم ورأيه فيهم ، ما يريدونه هم ، وما يريده هو . ان « التناقض » و « العنصر الخاص » سوف يلغيان من جراء تعديل يطرأ على « الراي » و « الارادة » .

وحتى ذلك التفوق الذي يملكه فرد من حيث هو فرد على الافراد الآخرين هو كذلك في يومنا نتاج للمجتمع وحين يتحقق لا بد أن يظهر في صورة امتياز ، كما بينا ذلك من قبل لسانشو فيما يخص المزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فان الفرد بحد ذاته ، مأخوذا بعين الاعتبار لذاته ، خاضع لتقسيم العمل الذي يجعل تطوره مختلا ، ويقعده ، ويحده .

إلام يخلص في افضل الاحوال امتداد التناقض الذي يتحدث عنه سانشو والغاء الصفات الخاصة ؟ يخلص الى ما يلي : ان اوضاع الافراد يجب أن تتوحد مع سلوكهم حيال بعضهم بعضا ، في حين أن فوارقهم المتبادلة يجب أن تتوحد مع تبايناتهم الذاتية (على الطريقة التي تتباين بها الذات التجريبية الواحدة من الذات الاخرى). وان كلا هذين المطلبين اما ان يكونا، كما هي الحال عند سانشو، تورية ايديولوجية لما هو موجود ، لان علاقات الافراد ، في جميع الظروف ، لا يمكن ان تكون الا سلوكهم المتبادل ، بينما فوارقهم لا يمكن أن تكون الا تبايناتهم الذاتية . واما أن يكونا الرغبة التقية بأن يكون في مقدورهم ان يتصرفوا بطريقة معينة وأن يتميزوا عن بعضهم بعضا بطريقة معينة بحيث لا يكتسب سلوكهم وجودا مستقلا كي يصبح علاقة اجتماعية مستقلة عنهم وبحيث لا تتخذ فوارقهم طابعا موضوعيا مستقلا عن الشخص ، وهو الطابع الذي اتخذته والذي لا تبرح تتخذه يوميا .

ان الافراد قد « انطلقوا من أنفسهم » ، دائما وفي جميع الظروف ؛ لكن بما انهم ليسوا أوحدين بمعنى انهم لا يستطيعون غنى عن قيام علاقات فيما بينهم ، وبما ان حاجاتهم ، وبنتيجة ذلك طبيعتهم ، وطريقة تلبية حاجاتهم ، تجعلهم في تبعية لبعضهم بعضا (العلاقات بين الجنسين ، والمبادلة ، وتقسيم العمل) ، فانه كان من المحتم ان تقوم علاقات فيما بينهم . وفيما عدا ذلك ، فقد كانوا يدخلون في علاقة ببعضهم بعضا ليس بوصفهم أنوات خالصة ، بل بوصفهم افرادا بلغوا مرحلة معينة من تطور قواهم الانتاجية وحاجاتهم ، وكانت هذه العلاقة تحدد بدورها الانتاج والحاجات ، ولذا فان سلوك الافراد الشخصي ، في سلوكهم المتبادل بوصفهم أفرادا، هو الذي خلق العلاقات الثابتة القائمة ولا يبرح يخلقها من جديد بصورة يومية .

ولقد دخلوا في علاقات ببعضهم بعضا وهم على ما هم عليه ، وانطلقوا « من أنفسهم » وهم على ما هم عليه ، دونما أي اعتبار « لنظرتهم الى الحياة » . ان هذه « النظرة الى الحياة » ـ حتى نظرة الفلاسفة الزائفة ـ لا يمكن بكل تأكيد أن تحدد ، في جميع الاحوال ، الا بفعل حياتهم الفعلية . وبالتالي فانه يترتب على ذلك بصورة مؤكدة أن تطور المرء محدد بتطور جميع الآخرين الذين تقوم بينه وبينهم علاقة مباشرة او غير مباشرة ؛ وان الاجيال المختلفة من الافراد، التي قامت علاقات فيما بينها ، تشترك في أن الاجيال اللاحقة تتحد في وجودها الطبيعي بالاجيال السابقة لها ، وان هذه الاجيال اللاحقة ترث القوى الانتاجية وأشكال المبادلة التي كرستها الاجيال السابقة لها ، وبذلك تتحدد بنيةالعلاقات التي تقوم بين الاجيال الراهنة. وباختصار، فانه من الواضح ان تطورا يحدث ، وان تاريخ فرد وحيد لا يمكن ان ينفصل عن تاريخ الافراد السابقين أو المعاصرين ، بل هو على العكس من ذلك محدد بهذا التاريخ .

ان انقلاب هذه العلاقة الفردية الى نقيضها ، الى علاقة مادية خالصة ، والتمييز الذي يقيمه الافراد انفسهم بين الفردية والاحتمال . هذا كله ، كما بينا سابقا ، عملية تاريخية تتخذ في مراحل مختلفة من التطور أشكالا مختلفة ، اعظم حدة وأكثر عمومية دائما . وفي العصر الحالي ، فان سيطرة الشروط المادية على الافراد ، وسحق الفردية من قبل الاحتمال ، قد اتخذا شكلهما الاعظم حدة والاكثر عمومية ، الامر الذي القى على عاتق الافراد الموجودين مهمة محددة جدا، الاستعاضة عن سيطرة الظروف القائمة والاحتمال على الافراد بسيطرة الافراد على الاحتمال والظروف القائمة . ليس مطلب العصر ، كما يتوهم سانشو ، « تطوير الذات » ، وهو ما صنعه كل فرد حتى الآن دونما أي نصح من سانشو ، بل ان عصرنا يفرض علينا بالاحرى أن نتحرر من نمط تطور محدد تماما . ان هذه المهمة ، التي تمليها الشروط الراهنة ، تتطابق مع تلك المهمة التي تستقيم في تنظيم المجتمع تنظيما شيوعيا .

ولقد سبق لنا ان بينا اعلاه ان الغاء الطابع المستقل للظروف القائمة بالنسبة الى الافراد وخضوع الفردية للاحتمال ، وانقياد علاقات الافراد الشخصية للعلاقات الطبقية ذات الطابع العام ، الخ . محددان في آخر تحليل بالغاء تقسيم العمل . ولقد بينا كذلك أن الغاء تقسيم العمل محدد هو نفسه بتطور التعامل والقوى المنتجة التي يجب ان تبلغ درجة من العمومية تصبح معها الملكية الخاصة وتقسيم العمل قيودا تغلها . ولقد بينا بالاضافة الى ذلكان الملكية الخاصة لا يمكن الغاؤها الا بشرط انجاز تطور شامل للافراد ، لان الطابع القائم للتعامل والقوى المنتجة طابع شامل ، ولا يمكن الا لافراد متطورين بطريقة شاملة أن يتمثلوها ، يعني أن يحولوها الى تظاهرات حرة لحياتهم . ولقد بينا أن الافراد في الوقت الحاضر

ملزمون بالغاء الملكية الخاصة ، لان القوى المنتجة واشـــكال التعامل قـــد بلغت مستوى عاليا من التطور بحيث اصبحت ، تحت سيطرة الملكية الخاصة ، قـــوى هدامة ؛ ولان التناقض بين الطبقات قد بلغ حده الاقصى . واخيرا ، لقد بينا أن الغاء الملكية الخاصة وتقسيم العمل يشكل بحد ذاته ذلك الاتحاد للافراد على الاساس الذي خلقته القوى المنتجة الراهنة والتعامل على النطاق العالمي .

وفي قلب المجتمع الشيوعي ، وهو المجتمع الوحيد حيث لا يكون تطور الافراد الحر والاصيل عبارة جوفاء ، فان هذا التطور محدد على وجه الدقة بارتبـــاط الافراد فيما بينهم ، وهو ترابط يستقيم جزئيا في المقدمات الاقتصادية وجزئيـــا في التضامن الضروري لتطور المجتمع الحر ، واخيرا في الطابع العمومي لفعاليـــة الافراد على أساس القوى المنتجة القائمة . وبالتالي فان المقصود هنا هم الافـــراد الذين بلغوا مرحلة معينة من التطور التاريخي وليس في حال من الاحوال الافـــراد الذين وقع الاختيار عليهم كيفما اتفق ، بصورة اعتباطية ، حتى دون اعتبـــار للثورة الشيوعية التي لا غنى عنها والتي هي بحد ذاتها شرط عام لتطورهم الحر . ان وعي الافراد لعلاقاتهم المتبادلة سوف يملك كذلك ، بـكل تأكيـــد ، طابعا مختلفا كل الاختلاف ، وبالتالي سوف يكون بعيدا عن « مبدأ المحبة » او التفاني بعده عـــن الانانيـــة .

وهكذا فان « الوحدانية » المأخوذة بمعنى التطور الاصيل والسلوك الفردي، كما هو مبين أعلاه ، لا تفترض اشياء مختلفة كل الاختـــلاف عن الارادة الطيبـــة والوعي السليم فحسب ، بل تفترض كذلك أمورا هي بالضبط النقيض التام لاوهام سانشو . فليســـت « الوحدانية » عنده اكثر من تزيين للشروط القائمة ، قطـــرة ضئيلة من بلسم معز للنفس المسكينة ، العاجزة ، التي جعلهـــا العـــالم البائس شقيـــة بائســـة .

وان الامر سيان بالنسبة الى « فرادة سانشو » و « وحدانيتـــه » . لسوف يتذكر هو نفســه ، اذا لم يكن قد « ضاع » كليا في « سلوانه العذب » ، ان تنظيم العمل في « رابطة الانانيين لشترنر » لا يقوم على تشابه الحاجات فحســب ، بل على تساويها أيضا . وانه ليفترض ضمنيا لا حاجات متـــساوية فحسب ، بل نشاطـــا متساويا ايضا ، بحيث يستطيع الفرد الواحد ان يأخذ مكان الآخر في « العمـــــل البشري » والمكافـــأة الاضافيـــة التي يتناولها الشخص « الاوحــــد » تكليـــلا لنجاحاته ــ على أي أساس ترتكز ان لم ترتكز على المقارنة بين العمل الذي ينجزه وعمل الآخرين ، وقد نال اجرا أفضل نظرا لتفوقه ؟ وعلى العموم كيف يستطيـــع سانشو ان يتحدث من الفرادة حين يسمح للمال بالبقاء ــ وهو واسطة المقارنـــة التي تكتســب وجودا مستقلا في الممارسة ــ وحين يخضع نفسه له ، وطلبا للمقارنة مع الآخرين يسمح لنفســه ان يقاس بهذا المعيار العمومي ؟ وبنتيجة ذلك فانه لمـــن

الجلي تماما انه يكذب هو نفسه مذهبه عن الفرادة . ليس شيء أسهل من تسميته المساواة والتفاوت والتشابه والتنافر منتجات للتفكير . وان الفرادة هي كذلك تحديد ذهني يفترض فعل المقارنة كمقدمة له . وكي نبرهن على أن المقارنة ليست في حال من الاحوال تحديدا ذهنيا اعتباطيا خالصا ، يكفي ان نعطي مثالا واحدا فقط، المال ، عامل المقارنة(٦) الدائم للبشر والاشياء جميعا .

وفيما عدا ذلك فانه يمكن ان يكون للفرادة معان مختلفة . وان المعنى الوحيد المقصود هنا ، الا وهو « الوحدانية » بمعنى الاصالة ، يفترض بصورة مسبقة ان نشاط الفرد الفريد في مجال معين يتميز عن فعالية أنداده . ان بيرسياني مغنية فريدة بالضبط لانها مغنية وهي تقارن مع مغنيات اخريات من قبل اناس قادرين على التعرف على فرادتها من خلال المقارنة المبنية على قـدرة سمع طيبة وعلى الثقافة الموسيقية . ان غناء بيرسياني ونقيق ضفدع غير قابلين للمقارنة، على الرغم من أن المقارنة ممكنة حتى من هذا المجال ، لكنها سوف تكـون مقارنة بين كائن انساني وضفدع ، وليس بين بيرسياني وهذا الضفدع الخاص . ولا يمكن الحديث عن مقارنة بين الافراد الا في الحالة الاولى ، أما في الحالة الثانية فالمقارنة تتناول النوع أو احدى صفات النوع الذي ينتسبون اليه . وثمة نوع ثالث للفرادة ــ فرادة غناء بيرسياني بالمقارنة مع ذيل مذنب ــ نتخلى عن دراسته لسانشو من اجل « متعته الذاتية » طالما انه يجد ، على أية حال ، لذة كبيرة في «المحاكمة السخيفة»؛ لكن هذه المحاكمة السخيفة نفسها تملك شيئا من الواقعية في سخافة الشروط الراهنة . ان المال هو المقياس المشترك بين جميع الاشياء ، بما فيها أعظمها تنافرا .

وعلى أية حال ، فان فرادة سانشو تنتهي الى نفس الصيغة الجوفاء التي تنتمي اليها وحدانيته . فلا يجب ان تتم المقارنة بين الافراد بمقياس عامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب أن تتحول المقارنة الى تباين ارادي ، اي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « الافكار الثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون وفلاسفة المقاهي ، تلك المقارنة التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بأن سانشو ليس برونو وأن برونو ليس سانشو . ومن جهة اخرى ، فمن المؤكد انه يجهل العلوم كليا ، هذه العلوم انني لم نتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الاهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعا ذا أهمية شاملة ــ علوم مثل التشريح المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ .

---

(٦) tertium comporationis ، باللاتينية في النص الاصلي .

على الرغم من ان هذه المقارنة السخيفة تملك هي نفسها شيئا واقعيا في سخف العلاقات القائمة في الوقت الراهن . ان المال هو المعيار المشترك لجميع الاشياء ، حتى اكثرها تنافرا .

وعلى اي حال ، فان فرادة سانشو تنتهي الى نفس العبارة الجوفاء ، مثلها مثل وحدانيته . ان الافراد لن يقاسوا بعد الآن بعامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب ان تتحول المقارنة الى تباين ارادي ، اي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « افكارا ثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون ، التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بأن سانشو ليس برونو وان برونو ليس سانشو . ومن جهة أخرى ، فمن المؤكد انه يجهل العلوم كليا ، هذه العلوم التي لم تتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الاهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعا ذا اهمية شاملة ــ علوم مثل التشريح المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ.

ان امما عظمى ــ الفرنسيين والاميركيين الشماليين والانكليز ــ تعمد باستمرار الى المقارنة فيما بينها على صعيد النظرية والممارسة على حد سواء ، في المزاحمة وفي العلم . أما البقالون الصغار والبورجوازيون الصغار مثل الالمان الذين يخافون المقارنة والمزاحمة فيختبئون خلف درع الفرادة التي يزودهم بها صناع لصاقاتهم الفلسفية. ولم يرفض سانشو ان يتهاون بأية مقارنة في مصلحتهم فحسب ، بل في مصلحته الخاصة أيضا .

في الصفحة ٤١٥ يقول سانشو :

« ليس امرؤ **قرينا** لي » .

وفي الصفحة ٤٠٨ يوصف التعامل مع « اقراني » بحيث يحل **المجتمع** في هذا التعامل بين الافراد .

« ان الطفل يفضل **التعامل مع اقرانه على المجتمع** » .

ومهما يكن من امر ، فان سانشو يستعمل من حين لآخر تعبير « قريني » أو « الند » بمعنى « **نفس الشيء** » ، مثال ذلك الفقرة الواردة اعلاه من الصفحة١٨٣:

« لا يمكن أن يكونوا أو يملكوا **شيئا مساويا** ، **نفس الشيء** . »

وهنا ينتهي الى « تعبيره الجديد » الاخير ، الذي يستخدمه بصورة خاصة في « الشرح » .

ان الوحدانية ، الاصالة ، تطور الفرد « الخاص » ، التي لا تحدث على سبيل المثال ، في رأي سانشو ، في جميع « الاعمال البشرية » ، بالرغم من ان أحدا لن

ينكر أن أي صانع موقد لن يبنيه « بنفس » الطريقة التي يبنيه بها آخر ؛ تطور الافراد « الاوحد » الذي لا يحدث ، في رأي سانشو هذا نفسه ، في المجالين الديني والسياسي ؛ الخ ، (انظر « علم الظواهر ») ، بالرغم من أن احدا لن ينكر أن احدا من بين جميع اولئك الذين يؤمنون بالاسلام لا يؤمن به «بنفس» الطريقة التي يؤمن بها آخر ، وبهذا المعنى فان سلوكه « اوحد » ، بالضبط كما ان أحدا من بين جميع المواطنين لا يتصرف « بنفس » السلوك حيال الدولة ، ولو لمجرد ان هذا السلوك سلوكه **هو** وليس سلوك **شخص آخر** – كل هذه « الوحدانية » التي يمتدحها سانشو كثيرا ، والتي تتميز جدا من « المشابهة » ، من **هوية الشخص** ، بحيث لا يرى سانشو في جميع الافراد الذين عاشوا حتى هذا الحين سوى « نماذج » النوع – هذه هي تتلاشى كي ترتد هنا الى هوية الشخص مع نفسه ، مثلما يقررها البوليس ، الى حقيقة ان الفرد الواحد ليس هو الآخر . وهذا سانشو ، هذا العملاق الذي كان على اهبة الاستيلاء على العالم بعنف العاصفة ، يسقط الى مستوى كاتب في مكتب الجوازات .

في الصفحة ١٨٤ من « الشرح » يروي بحماسة زائدة ومتعة ذاتية عظمى انه لا يشبع حين يأكل امبراطور اليابان ، لان معدته ومعدة امبراطور اليابان « وحداوان » ، « فريدتان » ، اي ليستا **نفس** المعدة . واذا كان سانشو يعتقد انه بهذه الطريقة قد الغى العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة حتى ذلك الحين أو حتى قوانين الطبيعة فقط ، فان سذاجته لعظيمة اذن بصورة تتجاوز كل حد ، وهي تنشأ بكل بساطة من كون الفلاسفة لم يصفوا العلاقات الاجتماعية على انها العلاقات المتبادلة لهؤلاء الافراد المتماثلين مع بعضهم ، ولا قوانين الطبيعة على انها الروابط المتبادلة بين هذه الاجسام المحددة أو تلك .

ويعرف الناس جميعا التعبير الكلاسيكي الذي اعطاه ليبنز لهذا المبدأ القديم (الذي نجده في الصفحة الاولى من أي كتاب فيزياء تحت اسم نظرية لا نفوذية الاجسام) :

« وعلى أية حال ، فان كل موناد يختلف بالضرورة عن أي موناد آخر؛ ذلك انه لا يوجد قط في الطبيعة شيئان متماثلان بصورة دقيقة. »(٢)

(Principia Philosaphia seu Theses, etc).

ان وحدانية سانشو تنحط هنا الى مرتبة صفة يشاطر فيها كل قملة وكل حبة رمل .

ذلك اعظم تكذيب يمكن ان توجهه فلسفته الى نفسها في آخر الامر : ان ما يستطيع كل ساذج ريفي وكل عريف في الشرطة ان يتحققا منه ، الا وهو أن برونو ليس سانشو ، هذا ما تعتبره احدى اكتشافاتها العظمى ، كما تعتبر معجزة حقيقية

---

(٢) باللاتينية في النص الاصلي .

وجود هذا الاختلاف .

وهكذا فان «المرحى النقدية» لصاحبنا «المفكر القدير» قد تحولت الى مزمور لا شأن للنقد فيه .

. . . . . .

بعد هذه المغامرات جميعا يبحر صاحبنا حامل الدروع « الاوحد » من جديد الى ميناء كوخه الاصلي . وان زوجته ، شبح عنوان كتابه ، لتندفع الى لقائه «بكل حبور » . وان أول سؤال تطرحه هو : كيف حال الحمار ؟

ويرد سانشو : أفضل حالا من سيده .

شكرا لله على ما أسداه لي من خير . لكن اخبرني الآن ، يا صديقي ، ماذا جنيت من ربح من تجوالك ؟ اي ثوب جديد جئتني به ؟

ويرد سانشو : لم اجلب معي شيئا من هذا القبيل ، لكني اجلب « العدم الخلاق ، العدم الذي انطلاقا منه ، أنا الخالق ، اخلق جميع الاشياء » . وهذا يعني انك سترينني في قدرة احد آباء الكنيسة ورئيس أساقفة جزيرة ، بل احدى أفضل الجزر التي يمكن مصادفتها .

شكرا لله ، يا كنزي ، وليكن ذلك عاجلا ، لاننا في حاجة الى ذلك بكل تأكيد . لكن ما هذه الجزيرة التي تتحدث عنها ؟ اني لم افهم ذلك .

ويرد سانشو : ليس العسل طعاما للخنازير . لسوف ترين ذلك بنفسك في حينه ، يا امرأة . لكنني أستطيع منذ الآن ان اخبرك بأنه لا شيء في العالم أبعث على السرور من شرف أن ينشد المرء المغامرات بوصفه انانيا متفقا مع نفسه وبوصفه السيد صاحب المحيا الحزين . وصحيح ان معظم هذه المغامرات لا « تبلغ غايتها الاخيرة » بحيث يتم « ارضاء المطلب **الانساني** » (كما هي رغبة الكائن البشري(١) . ذلك ان تسعا وتسعين مغامرة من كل مائة مغامرة تخفق وتسلك طريقا شائكا . اني أعرف ذلك من خبرتي ، لاني خدعت في بعض هذه المغامرات ، ورجعت الى داري من بعضها الآخر وقد تعرضت للضرب والجلد . لكنه شيء رائع بالرغم من هذا كله ، لان المطلب « الاوحد » يلبى دائما في جميع الاحوال حين يضرب المرء على وجهه عبر التاريخ بأسره ، مستشهدا بجميع الكتب في حجرة القراءة في برلين ، مقيما مخيمه الابستمولوجي في سائر اللغات ، مزورا الحقائق التاريخية في جميع البلدان ، متحديا بكل تبجح جميع الابالسة ، والشياطين ، والغيلان ، والجنيات ، و « الاشباح » ، متماسكا بالخناق مع جميع آباء الكنيسة والفلاسفة ، ومع ذلك متحملا في النهاية تبعات هذه الامور جميعا بشخصه وحده (راجع سرفانتس ، الكتاب الاول ، الفصل ٥٢) .

---

(١) tan como el hombre querria ، بالاسبانية في النص الاصلي .

٢ ـ الشرح الدفاعي (٢٢٢)

بالرغم من ان سانشو قد راودته مختلف اصناف « الشكوك » ذات مرة ، ايام معاناته الذل (سرفانتس ، الفصلان ٢٦ و ٢٧) بشأن الاستفادة من رتبة آكليريكية ذات دخل ، فقد قرر مع ذلك ، بعدما أطال التفكير في الظروف المتبدلة وفي كون وظيفته القديمة كخادم في أخوية دينية قد هيأته من أجل هذه الرتبة الجديدة، قرر اخيرا أن «ينتزع من راسه» هذه الشكوك . ولقد اصبح رئيس أساقفة جزيرة باراتاري وكاردينالا ، وبهذه الصفة جلس بطلعة مهيبة ووقار فوق اكليريكي بين المتقدمين في مجلسنا . واننا لنعود الآن ، بعد الفصل الطويل من « الكتاب » ، الى هذا المجلس .

صحيح أننا نجد « الاخ سانشو » في مركزه في الحياة قد تغير حتى درجة كبيرة . انه يمثل الآن الكنيسة الظافرة ، بصورة متعارضة مع الكنيسة المناضلة التي كان عضوا فيها من قبل . ان وقارا مهيبا قد اعقب الجعجعات الحربية في « الكتاب »، ان « شترنر » قد اتخذ مكان « الانا » . وان هذا ليبين مدى صحة المثل الفرنسي القائل : **ليس بين السمو والسخف الا خطوة واحدة**(أ) . ومنذ اصبح ابا كنسيا وجعل يكتب رسائل رعوية ، فان سانشو لا يسمي نفسه الا « شترنر » . لقد تعلم هذه الطريقة « الوحداء » في الانسياق مع المتعة الذاتية من فيورباخ ، لكن هذا لا يلائمه لسوء الحظ أكثر مما يلائم العزف على المزمار حماره . وحين يتحدث عن نفسه في صيغة المجهول ، فان الجميع يرون أن سانشو « الخالق » يخاطب «خليقته» شترنر بصيغة المجهول ، كما يخاطب صف ضابط بروسي جنوده(٢٢٢) ، ويجب الا يخلط بينه وبين قيصر في حال من الاحوال .. وان الانطباع ليبعث على مزيد من الضحك لان سانشو لا يرتكب هذا التهافت الا لينافس فيورباخ : ان «المتعة الذاتية» التي يحققها سانشو في تمثيل دور الرجال العظام تصبح هنا **رغما عنه**(ب) متعة للآخرين .

ان الشيء « **الخاص** » الذي يأتي به سانشو في « شرحه » ، بقدر ما لم « نستهلكه » من قبل في الفصل العارض ، يستقيم في امتاعنا بمجموعة جديدة من

(أ) qu'il n'a qu'un pas du sublime au ridicule ، بالفرنسية في النص الاصلي

(ب) malgré lui ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الالحان المتغيرة على الفكرة الرئيسية المألوفة التي سبق العزف عليها بمثل تلك الرتابة المضجرة في « الكتاب » . ان موسيقى سانشو ، التي لا تعرف ، مثلها مثل موسيقى كهنة الاله الهندي فيشنو ، سوى نغمة واحدة ، تعزف هنا بنغم اعلى عدة درجات . بيد ان مفعولها المخدر يظل هو نفسه طبعا . هكذا على سبيل المثال يستأنف التعارض بين « الاناني » و « المقدس » من جديد ، لكن هذه المرة تحت لافتات « باعث على الاهتمام » و «غير باعث على الاهتمام» ، ومن بعد « باعث على الاهتمام » و « باعث على الاهتمام في المطاق » ، ويعجن هذا التعارض ويعيد عجنه كما يفعل الخباز بعجينه ، وهو ابتكار لا يمكن على اية حال ان يثير الاهتمام الا لدى عشاق الخبز غير المخمر ، خبز الفطير في اللغة العامية .

ومن المؤكد انه يجب على المرء الا يلوم بورجوازيا صغيرا برليتيا « مثقفا » لانه حول الشخص صاحب العلاقة الى موضوع باعث على الاهتمام بواسطة حيلة ادبية . ان جميع الاوهام التي ابتدعها « معلمو المدارس » ، وفقا للفكرة المدللة عند سانشو ، تظهر هنا « بوصفها مصاعب ــ شكوكا » قد « خلقها الفكر وحده » ، و « من واجب النفوس المسكينة التي انخدعت بهذه الثرثرة وتعثرت بهذهالشكوك . . أن تتغلب عليها » بفعل « عدم الاكتراث » [الانتزاع الشهير من الراس] (ص : ١٦٢) . ويعقب ذلك « بحث » لمعرفة ما اذا كانت « الشكوك » يجب ان تنتزع من راس المرء « بالتفكير » او « بعدم الاكتراث » ومعزوفة متمهلة نقدية ــ اخلاقيــة ينوح فيها على السلم الموسيقي الثانوي : « يجب الا يعاق عمل الفكر بالجدل الصاخب مثلا » (ص : ١٦٦) .

وكي تطمئن اوروبا ، وعلى الاخص انكلترا العجوز الشابة الحزينة (آ) ، التي هي عرضة للاضطهاد ، فان سانشو لم يستقر كيفما اتفق على **مقعده المثقوب**(ب) الرسولي حتى اصدر من هذه النيافة الرسالة الرعوية المتسامحة التالية :

> « ليس المجتمع المدني عزيزا على شترنر في حال من الاحوال ، **وليس في نيته مطلقا توسيعه بحيث يبتلع الدولة والعائلة** » . (ص : ١٨٩) .

فليتذكر السيد غوبدن والسيد دونوايه هذا الامر جيدا .

ويأخذ سانشو في الحال ، بحكم منصبه كرئيس للاساقفة ، زمام الشرطة الروحية في يده ، وفي الصفحة ١٥٣ يوبخ هيس على تشوشاته « غير المشروعة » التي تصبح اهلا للعقوبة اكثر فاكثر بقدر ما تعظم الجهود التي يبذلها شيخنـــا الكنسي باستمرار من اجل تقرير الهوية . وكيما يبرهن لهيس هــذا نفســه ان

(آ) old merry and young sorry England ، في الانكليزية بالنص الاصلي .

(ب) chaise percée ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« شترنر » يملك ايضا « بطولة الكذب » ، هذه الصفة القويمة للاناني المتفق مع نفسه ، فانه يغني في الصفحة ١٨٨ : « لكن شترنر لا يقول **مطلقا** ـ على النقيض مما يجعله هيس ينطق به ـ ان كل خطيئة الانانيين السابقين انما كانت منطوية في كونهم لم **يعوا** انانيتهم حتى الآن ». راجع « علم الظواهر » و « الكتاب » بكامله . اما الصفة الاخرى للاناني المتفق مع نفسه ـ المداجة ـ فانه يكشفها في الصفحة ١٨٢ حيث « **لا يخالف** » راي فيورباخ بان « **الفرد** شيوعي » . وفي الصفحة ١٥٤ يقرع جميع ناقديه الادبيين ـ بحكم سلطته البوليسية دائما ـ لانهم « لم يتعمقوا في فكرة الانانية كما **يتصورها شترنر** » . وفي الحقيقة انهم ارتكبوا جميعا خطيئة الاعتقاد بأن الانانية الفعلية **هي المقصودة** ، في حين لم يكن المقصود سوى «فكرة» شترنر عنهـا .

وان « الشرح الدقاعي » يثبت كذلك قدرة سانشو على أن يلعب دور الاب الكنسي بالابتداء بعملية نفاق :

« ان ردا مقتضبا قد يكون ذا فائدة ، ان لم يكن للنقاد الادبيين الذين اتيت على ذكرهم ، فعلى الاقل لقراء الكتاب الآخرين » (ص : ١٤٧) .

وان سانشو ليزعم هنا أنه متفان ويؤكد أنه على استعداد للتضحية بوقته القيم من أجل « منفعة » **الجمهور** ، على الرغم من انه يؤكد لنا في كل مكان انه يضع نصب عينيه **دائما منفعته الخاصة وحدها** ، وعلى الرغم من انه لا يسعى هنا سوى لانقاذ جلده الاكليريكي فحسب .

وبذلك فقد انتهينا من العنصر « الخاص » الذي جلبه « الشرح » . ومهما يكن من امر ، فان « الاوحد » ، الذي يرد كذلك في «الكتاب» في الصفحة ٤٩١، قد احتفظنا به حتى الآن بصورة احتياطية ليس من اجل « منفعة القراء الآخرين » بقدر ما احتفظنا به من اجل منفعة « شترنر » الخاصة . ان بدا تغسل الاخرى، وهو ما يترتب عليه بصورة لا جدال فيها أن « الفرد شيوعي » .

ان احدى المهمات الاصعب بالنسبة الى الفلاسفة هي النزول من عالم الفكر الى العالم الواقعي . **ان اللغة هي الواقع المباشر للفكر** . وكما ان الفلاسفة منحوا الفكر وجودا مستقلا ، كذلك لا بد لهم أن ينسبوا الى اللغة وجودا مستقلا ليجعلوا منها ميدانهم الخاص . وهذا هو سر اللغة الفلسفية حيث الافكار في شكل الكلمات تملك مضمونها الخاص . ان قضية النزول من عالم الافكار الى العالم الواقعي تتحول الى قضية **الانتقال من اللغة الى الحياة** .

ولقد بينا ان الافكار تكتسب وجودا مستقلا بنتيجة الوجود المستقل الذي ينسب الى ظروف الافراد والعلاقات القائمة ما بينهم . ولقد بينا انه اذا كان الايديولوجيون والفلاسفة يعنون بهذه الافكار على وجه الحصر وبصورة منهجية ، الامر الذي يؤدي الى تنهيج هذه الافكار ، فانما ذلك نتيجة لتقسيم العمل ، وان الفلسفة الالمانية بصورة خاصة هي نتيجة للبنية البورجوازية الصغيرة لالمانيا . وليس على الفلاسفة الا أن ينقلوا لغتهم الى اللغة العادية التي استخلصت منها كي يعترفوا بانها لا تعدو كونها اللغة المشوهة للعالم الواقعي وكي يتحققوا من انه لا اللغة ولا الافكار تشكل بحد ذاتها مجالاخاصا، وانما ليست سوى **تظاهرات** للحياة الفعلية .

ان سانشو ، الذي يتبع الفلاسفة في السراء والضراء ، لا بد بالضرورة ان ينشد **حجر الفلاسفة** ، وتربيع الدائرة ، واكسير الحياة ، او ينشد « كلمة » تملك بصفتها كلمة القوة العجائبية على ان تفتح له الطريق المؤدي من ميدان اللغة والافكار الى الحياة الفعلية . ولقد تلوث سانشو حتى درجة كبيرة بعشرته الطويلة مع دون كيشوت بحيث يخفق في ملاحظة أن هذه « الرسالة » ، هذه « الدعوة » التي يعتبرها رسالته ، دعوته ، ليست الا نتيجة لايمانه الاعمى بالكتب الفلسفية الثقيلة للتطواف الفرساني .

ويبدا سانشو بأن يبين لنا مرة اخرى سيطرة المقدس والافكار في العالم ، هذه المرة في الشكل الجديد لسيطرة اللغة او العبارة . ومن المؤكد ان اللغة تصبح عبارة جوفاء حالما تعطى وجودا مستقلا .

وفي الصفحة ١٥١ ، يسمي سانشو العالم الحديث « عالم العبارات ، عالما كانت الكلمة في بدايته » . وانه ليصف بمزيدمن التفصيل الحافزالى مطاردته الكلمة السحرية :

> « يسعى التأمل الفلسفي لان يجد **محمولا** يكون **عموميا** حتى درجة عظيمة بحيث يتضمن جميع الافراد ... وكيما يتضمن هذا المحمول جميع الافراد حقا ، يجب على كل فرد ان يظهر فيه على انه ذات ، يعني ليس **كما** هو فحسب ، بل **كمن** هو أيضا » (ص : ١٥٢) .

وبما أن التأمل « ينشد » مثل هذه المحمولات ، التي اشار اليها سانشو من قبل عندما تحدث عن الدعوة ، والمصير ، والواجب ، والنوع ، الخ ، فان البشر الفعليين بالتالي قد « نشدوا » أنفسهم حتى الآن « في الكلمة ، في اللوغوس ، في المحمول » (ص : ١٥٣) . فحتى الآن كان **الاسم** يستخدم حين يرغب المرء في أن يميز ، في اطار **اللغة** ، فردا من فرد آخر ، بوصفه شخصا مماثلا فحسب .

لكن سانشو لا يرضى بالاسماء العادية ؛ فلما كان التأمل الفلسفي قد عين له مهمة ايجاد محمول عام جدا بحيث ينطوي على كل فرد على انه ذات ، فانه ينشد الاسم الفلسفي ، المجرد ، « الاسم » الذي هو فوق جميع الاسماء ، اسم الاسماء ، الاسم المقولة الذي يميز ، على سبيل المثال ، سانشو من برونو ، ويميز كليهما من فيورباخ ، بصورة دقيقة كما تفعل اسماؤهم الخاصة ، وهو في الوقت نفسه يناسب ثلاثتهم جميعا مثلما يناسب جميع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية ، وهو ابتكار سوف يدخل اعظم الاضطراب على السندات ، وعقود الزواج ، الخ . ، ويضع حدا بضربة واحدة لجميع مكاتب التسجيل وكتاب العدل. ان هذا الاسم العجائبي ، هذه الكلمة السحرية ، التي تلفظ في اللغة موت اللغة ؛ هذا الجسر الحميري الذي يقود الى الحياة ، هذه الدرجة العليا من السلم السماوي الصيني هو - **الاوحد** . وان الخصائص العجائبية لهذه الكلمة ترتل في المقطوعات الشعرية التالية :

« ان الاوحد يجب الا يكون سوى تلك الطريقة الاخيرة ، المائتة ، من اجل التعبير عن انت وانا ، لك ولي ، يجب الا يكون سوى ذلك البيان الذي يتحول على حين غرة ويصبح تأكيدا ؛

« تأكيدا ليس هو تأكيدا بعد الآن ؛

« تأكيدا صامتا ، تأكيدا أبكم . » (ص : ١٥٣) .

« ما لم يتم التعبير عنه هو الشيء الجوهري عنده (الاوحد) » (ص: ١٤٩) .

انه « بلا تحديد » (المصدر نفسه) .

« انه يشير الى مضمونه الكامن خارج المفهوم وما وراءه » (المصدر نفسه) .

انه « مفهوم بلا تحديد وليس ثمة مفاهيم اخرى يمكن ان تجعله أكثر تحديدا » (ص : ١٥٠) .

انه ((**التعميد**)) الفلسفي للاسماء الدنيوية . (ص : ١٥٠) .

« ان الاوحد كلمة منفصلة عن الفكر .

« انه لا يملك أي مضمون فكري » .

« انه يعبر عن كائن » « لا يمكن ان يوجد مرة أخرى ، وبنتيجة ذلك لا يمكن **التعبير** عنه ايضا ؛

« لانه اذا كان في الامكان التعبير عنه فعليا وكليا . فانه سوف يوجد اذن مرة ثانية ، سوف يوجد في التعبير عنه » (ص : ١٥١) .

وبعدما غنى على هذا القرار خصائص هذه الكلمة ، فانه يحيي في المقطوعات الشعرية التالية النتائج الحاصلة من اكتشاف قوتها العجائبية :

« ان الاوحد نهاية مملكة الافكار المطلقة وخاتمتها » (ص : ١٥٠) .

« انه حجر الزاوية لعالم العبارات الخاص بنا » (ص : ١٥١) .

« انه المنطق الذي ينتهي الى خاتمة حين يصير عبارة » (ص : ١٥٢) .

« في الاوحد يمكن العلم أن ينحل في الحياة .

« لان ما كان موضوعا بالنسبة اليه يصبح هذا الفرد أو ذاك ،

« الذي لا ينشد نفسه بعد الآن في الكلمة ، في اللوغوس ، في المحمول.» (ص : ١٥٣) .

وصحيح ان سانشو حصل من نقاده الادبيين على التجربة الاليمة التي جعلته يعرف أن الاوحد يمكن أيضا أن « يثبت في صورة مفهوم » . و « ان هذا ما يفعله خصومه » (ص : ١٤٩) . الذين يمارسونه بشدة بحيث لا يشعرون البتة بالمفعول السحري المتوقع الكلمة السحرية . بل يغنون بدلا من ذلك كما في الاوبرا : ليس الامر كذلك ، ليس الامر كذلك (٢) ! وان سانشو ليتحول بصورة خاصة ، بغضب عظيم ورصانة مهيبة ، ضد صاحبه دون كيشوت ـ شيليغا . لان اساءة الفهم عند هذا الاخير تفترض بصورة مسبقة « عصيانا » مكشوفا وتكرارا تاما لمركزه بوصفه « خليقة » .

« لو ان شيليغا فهم ان الاوحد ، بوصفه العبارة او المقولة الفارغة كليا من اي مضمون ، يكف من جراء ذلك عن كونه مقولة ، فلعله كان يستطيع ان يعترف به على انه اسم ذلك الذي لا يملك بعد اسما بالنسبة اليه » (ص : ١٧٩) .

---

(٢) ce n'est pas ça, ce n'est pas ça ! : بالفرنسية في النص الاصلي .

وبالتالي فان سانشو يعترف هنا بكل وضوح بانه ودون كيشوته يسعيان الى نفس الهدف الواحد ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان سانشو يتخيل انه اكتشف فعليا نجمة الصباح الحقيقية ، في حين أن دون كيشوت ، وهو لا يبرح غارقا في الظلمة ،

ûf dem wildin leber - mer

der grunt - lôsen werlde swebt (1)

وكان فيورباخ يقول في كتابه **فلسفة المستقبل** - ص ٤٩ :

« ان الوجود ، القائم على اساس المعميات الخالصة ، هو من جراء ذلك شيء معمى ايضا . اجل ، انه المعمى الذي في غاية الجودة . هناك حيث تنتهي الكلمات ، هناك فقط تبدأ الحياة ، هناك فقط ينكشف سر الوجود » .

لقد وجد سانشو الانتقال من الواضح الى المعمى ، لقد وجد الكلمة التي هي في وقت واحد اكثر واقل من كلمة .

لقد رأينا ان كل قضية الإنتقال من الفكر الى الواقع ، وبالتالي من اللغة الى الحياة ، لا وجود لها الا في الوهم الفلسفي فحسب ، يعني لا تسويغ لها الا من اجل الوعي الفلسفي وحده ، الذي لا يستطيع على الارجح ان يرى بوضوح طبيعة واصل انفصاله الظاهري عن الحياة . ان هذه القضية العظمى ، بقدر ما تغلغلت في اذهان ايديولوجيينا ، قد كان لا بد بكل تأكيد أن تنتهي اخيرا الى احدى هذه الرحلات الفرسانية التائهة بحثا عن كلمة تشكل ، بوصفها **كلمة** ، الانتقال موضوع البحث ، تكف بوصفها كلمة عن ان تكون مجرد كلمة ؛ كلمة تدلل بطريقة فوق لغوية عجيبة الى طريق الخروج من اللغة الى الشيء العقلي الذي ترمز اليه ، وباختصار تلعب بين الكلمات نفس الدور الذي يلعبه الله — الانسان الفادي بين البشر في الاسطورة المسيحية . ان ذلك الفيلسوف الذي يملك - من بين جميع الفلاسفة ، الدماغ الاكثر فراغا وشحا لم يكن له بد من أن « ينهي »

---

(1) يسبح في البحر الكيدي المتوحش لعالم لا يسبر غوره . مايستركبونرات لون وورتزبورغ : Diu guldin Smitte ، المقطع ١٤٢ ، والبحر الكيدي بحر اسطوري متجلد تتعثر المراكب فيه وتتوقف عن الحركة .

الفلسفة باعلان ان عدمه الايديولوجي الخاص هو نهاية الفلسفة وبالاحتفال بذلك بوصفه الدخول الظافر الى الحياة « الجسدية » . لقد كان هذا العدم الايديولوجي الفلسفي النزعة بشكل ، بحد ذاته ، نهاية الفلسفة بصورة مسبقة ، بالضبط مثلما كانت لغته غير المنطوقة تشكل نهاية كل لغة . ولقد كان لانتصار سانشو سبب آخر : فمن بين جميع الفلاسفة ، كان هو اقلهم معرفة بمعطيات العالم الواقعي بحيث أن المقولات الفلسفية فقدت عنده آخر أثر للارتباط بالواقع ، وبذلك آخر اثر للمعنى :

فامض الآن اذن ، أيها الخادم الوديع والامين سانشو ، امض أو بالاحرى اركب ظهر حمارك الى متعتك الذاتية الرعناء و « استهلك » « اوحدك » حتى الحرف الاخير منه ، هذا الذي سبق لكالديرون ان انشد القابه العجائبية وقوته وشجاعته في الكلمات التالية(٢٢٤) :

الاوحـــد —

El valiente Campeon
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin.
El siempre fiel Cristiano,
El almirante felis
De Africa. el Rey soberano
De Aleandria, el Cadé
De Berbéria, de Egypto el Cid
Morabito, y gran Senôr
De gerusalem (1)

« وختاما ، ربما لن يكون من غير اللائق ان تذكر » سانشو ، سيد اورشليم العظيم ، « بنقد » سرفانتس لسانشو في دون كيشوت ، الفصل العشرين ، ص : ١٠١ ، طبعة بروكسل ، ١٦١٧ . (راجع « الشرح » ص : ١٩٤) .

---

(١) المقاتل الجسور ، القائد الكريم ، الفارس الشهم ، النصير الاشهر ، المسيحي الصادق ابدا ، امير البحر افريقيا السعيد ، ملك الاسكندرية المطلق ، قاضي اراضي البرابرة ، سيد مصر ، ولي وسيد اورشليم العظيم .

خاتمة مجمع لايبزغ

ان القديس برونو والقديس سانشو ، المدعو ماكس ايضا ، بعدما طردا جميع معارضيهم من المجلس ، قد عقدا تحالفا أبديا وانشدا هذه الاغنية الثنائية المؤثرة ، وهما يهزان راسيهما بود الواحد للآخر مثل موظفين امبراطوريين كبيرين .

القديس سانشو

« ان الناقد هو الناطق الحقيقي باسم الجماهير ... انه أميرها وقائدها العام في حرب التحرر ضد الانانية » (« الكتاب » ، ص : ١٨٧) .

القديس برونو

« ان ماكس شترنر هو الزعيم والقائد العام لجيش الصليبيين » (ضد النقد) . « وهو في الوقت نفسه اشد المقاتلين جميعا بأسا وجسارة » . (**ويغان** ، ص : ١٢٤) .

القديس سانشو

« ننتقل الآن الى تقديم الليبرالية السياسية والاجتماعية أمام محكمة الليبرالية الانسية أو النقدية » (أي النقد النقدي) . (« الكتاب » ، ص : ١٦٣) .

القديس برونو

« ان الليبرالي **السياسي** الذي يرغب في تحطيم الارادة الذاتية[٢] ، والليبرالي **الاجتماعي** الذي يرغب في تدمير الملكية[٢] ، يتهاران جميعا حين يجابهان الاوحد وملكيته . انهما ينهاران تحت الحد النقدي » (أي المسروق من **النقد**) « للاوحد » . (**ويغان** ، ص : ١٢٤) .

---

(٢) تلاعب بكلمة «eigen» – خاص ، خصوصي ؛ «Eigenwille» الارادة الذاتية ، «Eigentum» – ملكية .

القديس سانشو

« ليس ثمة فكر في مأمن من النقد ، لان **النقد هو الفكر المفكر بالذات** .. النقد أو بالاحرى هو » (أي القديس برونو) . (« الكتاب » ، ١٩٥ ، ١٩٦) .

القديس برونو (يقاطعه منحنيا)

« ان الليبرالي **النقدي** وحده ... لا يستطـ [أمام] النقد لانه **هو نفسه** [الناقد] » (**ويغان** ، ص : ١٢٤) .

القديس سانشو

« ان النقد ، والنقد وحده ، **على مستوى العصر** . ولا جدال في ان النقد هو اكمل النظريات الاجتماعية ... ففيه يبلغ مبدأ المحبة المسيحي ، المبدأ الاجتماعي الحقيقي ، تعبيره الانقى ، وتجري آخر تجربة ممكنة من اجل تحرير الانسان من حصريته [و] غريزته المنفرة ؛ انه صراع ضد الانانية في شكلها الابسط ، وبالتالي في شكلها الاصلب » . (« الكتاب » ، ص : ١٧٧) .

القديس برونو

« هذه الانا هي ... اكتمال عصر تاريخي سابق **ونقطته القمية** . ان الاوحد هو الملجأ الاخير في العالم القديم ، المخبأ الاخير الذي يستطيع العالم القديم أن يشن هجومه منه » على النقد التقدمي ... « هذه الانا هي الانانية الاشد تطرفا والاشد عنفوانا والاكثر جبروتا للعالم القديم » (أي للمسيحية) ... « هذه الانا هي الجوهر في **صلابته الاصلب** » . (**ويغان** ، ص : ١٢٤) .

بعد هذا الحوار الودي ، يحل شيخا الكنيسة الكبيران المجلس . ومن ثم يتصافحان في صمت . ان الاوحد « ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » دون ان « يضيع كليا » على اية حال ؛ والناقد « يبتسم » ثلاث مرات ، ومن بعد « يمضي في سبيله بصورة لا تقاوم ، واثقا بالنصر وظافرا » .

المجلد الثاني

[نقد الاشتراكية الألمانية في أشخاص أنبيائها المختلفين]

الاشتراكية الحقيقية

ان العلاقة(٢٢٥) بين الاشتراكية الالمانية والحركة البروليتارية في فرنسا وانكلترا هي نفس العلاقة التي صادفناها في المجلد الاول (راجع «القديس ماكس» «الليبرالية السياسية ») بين الليبرالية الالمانية كما كانت قائمة حتى ذلك الحين وحركة البورجوازية الفرنسية والانكليزية . ولقد ظهر ، جنبا الى جنب مع الشيوعيين الالمان ، عدد من الكتاب الذين تبنوا بعض الافكار الشيوعية الفرنسية والانكليزية ومزجوهامع مقدماتهم الفلسفية الالمانية الخاصة. ان هؤلاء «الاشتراكيين» او «الاشتراكيين الحقيقيين » كما يسمون انفسهم لا يرون في الادب الشيوعي الاجنبي التعبير عن حركة فعلية ونتاجها ، بل كتابات نظرية خالصة كليا من « الفكر الخالص » ، تماما كما يتخيلون ان تلك هي الحال بالنسبة الى الانظمة الفلسفية الالمانية . ولا يخطر في بالهم قط ان هذه الكتابات ، حتى حين تبشر بالانظمة ، تنبثق من الحاجات العملية ، من جماع شروط الحياة الخاصة بطبقة معينة في بلدان معينة .. وانهم يثقون بكل براءة بالوهم الذي ينطوي عليه عدد كبير من هؤلاء الممثلين للاحزاب الفكرية الذين يعتقدون انهم معنيون في مؤلفاتهم بالنظام الاجتماعي « الاكثر معقولية » وليس بحاجات طبقة معينة وزمن معين . ان الاوضاع الفعلية تفوت هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين ، المنغمسين جدا في ايديولوجيتهم الالمانية ، وان نشاطهم تجاه الفرنسيين والانكليز « غير العلميين » يستقيم في المحل الاول في تسليم سطحية هؤلاء الاجانب وتجريبيتهم « الفظة » لازدراء الجمهور الالماني ، وفي التسبيح بأمجاد « العلم الالماني » وتكليفه بمهمة الكشف عن **حقيقة** الشيوعية والاشتراكية(٢٢٦) ، واخيرا التعريف بالاشتراكية **الحقيقية** ، المطلقة . وانهم لينصرفون في الحال الى العمل ، متقلدين هذه المهمة بوصفهم ممثلين « للعلم الالماني » ، بالرغم من كونهم في معظم الاحوال غرباء عن هذا « العلم الالماني » بقدر غربتهم عن الكتابات الاصلية للفرنسيين والانكليز الذين لا يعرفونهم الا من تصنيفات شتاين واولكرز(٢٢٧) الخ . وما هي « **الحقيقة** » التي يضفونها على الاشتراكية والشيوعية ؟ بما انهم يجهلون الافكار المحتواة في الادبيات الاشتراكية والشيوعية مستعصية على ادراكهم – وذلك من جهة واحدة من جراء جهلهم بالمؤلفات والنصوص المسجلة فيها ، ومن جهة ثانية من جراء مفهومهم الخاطىء المشار اليه اعلاه عن الادبيات الاشتراكية والشيوعية – فانهم يحاولون ايضاحها

بالاستنجاد بالايديولوجية الالمانية ، وعلى الاخص ايديولوجية هيغل وفيورباخ .
انهم ينتزعون الانظمة الشيوعية والكتابات النقدية والجدلية من الحركة الفعلية التي ليست تلك الانظمة والكتابات سوى التعبير عنها ، كي يقارنوها بعدئذ بصورة اعتباطية مع الفلسفة الالمانية . انهم يفصلون وعي بعض مجالات الحياة المحددة تاريخيا عن هذه المجالات نفسها ويقدرونه بعبارات الوعي الحقيقي المطلق ، يعني وعي الفلسفة الالمانية . وانهم ليحولون بمنطق تام أوضاع هؤلاء الافراد اوأولئك الى اوضاع « الانسان » ويفسرون أفكار هؤلاء الافراد المعينين فيما يتعلق بأوضاعهم الخاصة على انها أفكار عن « الانسان » . وحين يفعلون ذلك يغادرون ميدان الواقع ، ميدان التاريخ ، ويرجعون الى ميدان الايديولوجية ، ويستطيعون عندئذ بدون صعوبة ، في جهالتهم بالعلاقات الفعلية ، ان يستبدلوها بعلاقة وهمية ما بمعونة الطريقة « المطلقة » أو اية طريقة ايديولوجية أخرى . ان هذه الترجمة للافكار الفرنسية الى لغة الايديولوجيين الالمان وهذه العلاقات المصطنعة الاعتباطية بين الشيوعية والايديولوجية الالمانية تشكل اذن ما يسميه هؤلاء الناس « الاشتراكية الحقيقية » والتي ينادون بها على رؤوس الاشهاد بوصفها « فخر الامة ومثار غيرة الجيران جميعا » ، على غرار حزب التوري(٢٢٨) حين يمجد الدستور الانكليزي .

وهكذا فليست الاشتراكية الحقيقية سوى صورة مصعدة عن الشيوعية البروليتارية واحزابها وشيعها ألتي من أصل واحد في فرنسا وانكلترا ، مرسومة في سماء الذهن الالماني ، وسماء العاطفة الالمانية ايضا كما سنرى . ان الاشتراكية الحقيقية ، التي تزعم انها قائمة على « العلم » ، هي بطورها علم باطني في المحل الاول ؛ وأدبياتها النظرية مخصصة لاولئك القلة الذين تدربوا على أسرار « الذهن المفكر » . بيد أن لها أدبيات خارجية كذلك ؛ فلما كانت معنية بالعلاقات الاجتماعية، الخارجية ، كان لا بد لها من القيام بشكل ما من الدعاية . وفي هذه الادبيات الخارجية لا تتوجه بعد الآن الى « الذهن المفكر » الالماني ، بل الى « العاطفة » الالمانية . ويزداد هذا الامر سهولة ما دامت الاشتراكية الحقيقية ، غير المعنية بعد الآن بالكائنات البشرية الفعلية بل « بالانسان » ، قد فقدت كل حماسة ثورية ، فهي تنادي بدلا من ذلك بمحبة الجنس البشري العمومية . وهكذا فهي لا تتوجه الى البروليتاريين ، بل الى الطبقتين من البشر الاكثر عددا في المانيا ، الى البورجوازية الصغيرة بأوهامها الخيرة والى ايديولوجيي هذه البورجوازية الصغيرة بالذات ، الفلاسفة وتلامذتهم ؛ انها تتوجه على العموم الى ذلك الوعي « العامي » أو غير العامي الذي يسود في المانيا في الوقت الحاضر .

ان تشكل هذه الشيعة الهجينة ومحاولة توفيق الشيوعية مع الافكار السائدة في ذلك الحين قد كانتا نتيجتين حتميتين للشروط القائمة حاليا في المانيا . وكان لا يقل حتمية عن ذلك ان يتوصل عدد من الشيوعيين الالمان ، منطلقين من موقف فلسفي، الى الشيوعية بالمرور بهذه المرحلة ، بينما غيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص من اشراك هذه الايديولوجية ، لا بد ان يستمروا في التبشير بهذه الاشتراكية الحقيقية حتى آخر أيامهم ، وبالتالي فلسنا نملك وسيلة لمعرفة ما اذا كان أولئك « الاشتراكيون الحقيقيون » الذين حررت اعمالهم التي ننقدها هنا قبل بعض الوقت لا يزالون يحافظون على موقفهم ام ما اذا كانوا قد تجاوزوه . اننا غير معنيين بالافراد على الاطلاق ؛ اننا نأخذ فقط بعين الاعتبار الكتابات المطبوعة بوصفها أوراق مصنف يعبر عن اتجاه محتوم في بلد هو في مثل ركودة المانيا .

لكن الاشتراكية الحقيقية ، بالاضافة الى ذلك ، قد عبدت الطريق أمام استغلال الحركة الاجتماعية من قبل جمهرة من رجال الادب الذين ينتسبون الى المانيا الفتاة (٢٢٩) ، ودجالين وحملة أقلام من مختلف الاصناف . ان انعدام الصراعات الحزبية الفعلية ، العملية والحامية الوطيس ، في المانيا قد كان معناه أن الحركة الاجتماعية نفسها قد كانت في البدء حركة ادبية . ان الاشتراكية الحقيقية تمثل الحركة الاجتماعية الادبية في شكلها الاكمل ، وقد شاهدت الوجود بصورة مستقلة عن المصالح الحزبية الفعلية ، وهي تنوي الآن ، بعد تكون الحزب الشيوعي ، أن تستمر في الوجود رغما عنه . ومن المفروغ منه أنه منذ ظهر حزب شيوعي حقيقي في المانيا ، فان جمهور الاشتراكية الحقيقية سوف يقتصر اكثر فأكثر على البورجوازية الصغيرة وعلى حملة الاقلام العاجزين والمفلسين الذين يمثلون ذلك الجمهور .

الحوليات الرينانية

او

فلسفة الاشتراكية الحقيقية

آ ـ « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية »(٢٢٠)
الحو[ليات] الريناز[نية](٢٢١) المجلد الاول ، ص : ١٥٧ وما يليها

نبدا بهذه المقالة لانها تبسط بوعي تام وبثقة عظيمة بالنفس الطابع القومي الالماني للاشتراكية الحقيقية .

> ص : ١٦٨ : « يبدو أن **الفرنسيين** لا يفهمون رجالهم العباقرة . ويأتي **العلم الالماني** لمساعدتهم عند هذه النقطة ، **مقدما في الاشتراكية النظام الاجتماعي الاكثر عقلانية** ، اذا كان في مكنة المرء ان يتحدث بصيغة التفضيل بشأن العقل » .

وهكذا فان « العلم الالماني يقدم هنا نظاما اجتماعيا ، بله « النظام الاجتماعي الاكثر عقلانية » « **في الاشتراكية** » . ان الاشتراكية ترجع الى فرع من ذلك العلم الالماني الكلي القوة ، الحاضر في كل مكان ، الشامل ، الذي هو قادر حتى علـى تأسيس مجتمع . ومما لا ريب فيه أن الاشتراكية فرنسية الاصل ، لكن الاشتراكيين الفرنسيين كانوا « **ألمانا** » **في ذاتهم** ، وهذا هو السبب في ان الفرنسيين **الفعليين** « لم يفهموهم » . وهكذا يستطيع الكاتب ان يقرر :

> « ان **الشيوعية فرنسية** ، **أما الاشتراكية فالمانية** : انه لمن حسن حظ الفرنسيين انهم يملكون مثل هذه **الغريزة** الاجتماعية الحادة جدا ، التي سوف تخلصهم ذات يوم كبديل عن **الاستقصاء العلمي** . ان هذه النتيجة قد تقررت سلفا من جراء الطريقين اللذين اتبعهما الشعبان في تطورهما؛ فالفرنسيون وصلوا الى **الشيوعية** عن طريق **السياسة** » (وهكذا نعرف الآن كيف توصل الشعب الفرنسي الى الشيوعية) ؛ « وقد وصل الالمان الى الاشتراكية » (يعني الاشتراكية الحقيقية) « عن طريق **الميتافيزياء** ، التي تحولت في آخر الامر الى الانتروبولوجيا ؛ وفي آخر المطاف ، فان كلتيهما قد انحلتا في **الانسية** » .

يعد تحويل الشيوعية والاشتراكية الى نظريتين تجريديتين ، الى مبدأين ، فهل ثمة ما هو اسهل من أن تستنبط أية وحدة هيغلية تحلو لك من هذين النقيضين وان تعطيها أي اسم غامض تختاره . وبذلك لا تكون قد ألقيت نظرة نافذة على « الطريق الذي اتبعه الشعبان في سياق تطورها » ، بل تكون قد برهنت أيضاً بصورة لامعة أن الفرد الذي ينصرف الى هذا التأمل يتفوق على الفرنسيين والالمان على حد سواء .

وعلى اية حال ، فان العبارة منسوخة بصورة حرفية على وجه التقريب عن كتاب بوتمان **المواطن الالماني**(٢٢٢) ، ص : ٤٣ وغيرها ؛ ان « الاستقصاء العلمي » الذي يقوم الكاتب به بشأن الاشتراكية يقتصر هو الآخر على نسخة ثانية عن جميع الافكار المحتواة في هذا الكتاب ، وفي **الاوراق الاحدى والعشرون** ، وفي كتابات اخرى يعود تاريخها الى الايام الاولى للشيوعية الالمانية .

ولن نقدم سوى بعض الامثلة هنا عن الاعتراضات المرفوعة ضد الشيوعية في هذه المقالة .

> ص : ١٦٨ : « ان الشيوعية عاجزة عن ربط الجواهر الفردة لتجعل منها كلا عضوياً . »

ان المطالبة بربط « الجواهر الفردة » في « كل عضوي » امر معقول بقدر المطالبة بتربيع الدائرة .

> « ان الشيوعية ، كما ينادى بها في فرنسا حاليا ، مركزها الرئيسي ، تتخذ شكل المعارضة **الفظة** ضد التفكيك الاناني لدولة البقال ؛ انها لا تتجاوز قط هذه المعارضة السياسية ؛ انها لا ترتفع قط الى **الحرية المطلقة وغير المشروطة** . » (المصدر نفسه) .

تلك هي المصادرة النموذجية للايديولوجية الالمانية : « الحرية المطلقة وغير المشروطة » التي ليست هي الا الصيغة العملية « للفكر المطلق وغير المشروط » . وانه لمن المؤكد ان الشيوعية الفرنسية « فظة » لانها التعبير النظري عن معارضة **واقعية**؛ ومهما يكن من امر ، فان الكاتب يعتقد انه كان من واجب الشيوعية الفرنسية أن تتجاوز هذه المعارضة بالافتراض الضمني بأنها قد حلت في الخيال . راجعوا على أي حال **كتاب المواطن** ، ص ٤٣ ، الخ .

> « يمكن للطغيان ان يستمر تماما في ظل الشيوعية ، **لانها** ترفض استمرار النوع . » (ص : ١٦٨) .

يا للنوع السيء الطالع ! ان « النوع » و « الطغيان » قد وجدا حتى هذا الحين **بصورة متوافقة** ، لكن الشيوعية تبح «للطغيان» ان **يستمر** بالضبط لانهاتلغي « النوع » . وكيف تعمل الشيوعية على الغاء « النوع » في راي اشتراكينا الحقيقي؟ انها « تضع الجماهير نصب عينيها » (المصدر نفسه) .

« في الشيوعية لا يكون الانسان **واعيا لماهيته** ... ان تبعيته ترجع من قبل الشيوعية الى **العلاقة الادنى والاقسى** ، الى التبعية **للمادة الخام** ـ انفصال **العمل** و **المتعة** . ان الانسان لا يبلغ **الفعالية** الاخلاقية **الحرة** . »

وكيما نقدر « الاستقصاء العلمي » الذي قاد اشتراكينا الحقيقي الى هذه الفرضيات ، فانه من الضروري بمكان أن نأخذ بعين الاعتبار الفقرة التالية :

« ان الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ... لا يملكون اي فهم نظري على الاطلاق **لماهية** الاشتراكية... وحتى الشيوعيين الراديكاليين» (الفرنسيين) « لا يبرحون عاجزين عن تجاوز نقيضة **العمل والمتعة** ... لم يرتفعوا بعد الى فكرة **الفعالية الحرة** ... ان الفارق الوحيد بين الشيوعية وعالم البقال هو أن **الاغتراب التام للملكية الانسانية الواقعية** يجب ان يتحرر في الشيوعية من اي مصادفة ، اي يجب أن يؤمثل . » (**كتاب المواطن** ، ص : ٤٣٦) .

وهذا يعني ان اشتراكينا الحقيقي يأخذ على الفرنسيين انهم يملكون وعيا صحيحا لشروطهم الاجتماعية الفعلية بدلا من أن يسلطوا الضوء على وعي «**الانسان**» « **لماهيته** » . ان جميع الاعتراضات التي يرفعها هؤلاء الاشتراكيون الحقيقيون ضد الفرنسيين تتلخص فيما يلي : انهم لا يعتبرون فلسفة فيورباخ خلاصة حركتهم في مجموعها . ان ما يتخذه الكاتب منطلقا له هي تلك الصيغة الجاهزة عن انفصال العمل والمتعة . وبدلا من أن ينطلق من هذه القضية ، فانه يقلب ايديولوجيا الامر كله رأسا على عقب ، ويبدأ من انعدام الوعي عند الانسان ، ويستخلص منه تبعيته « حيال المادة الخام » ويفترض ان هذه التبعية **تتحقق** في « انفصال العمل والمتعة » . وعلى اية حال ، فاننا سوف نرى في وقت لاحق الى أين ينتهي اشتراكينا الحقيقي باستقلاله « عن المادة الخام » . وعلى العموم ، فان هؤلاء السادة جميعا يظهرون رقة مرموقة في الشعور . ان الامور جميعا تصدمهم ، وعلى الاخص المادة ؛ وانهم ليشكون من الفظاظة في كل مكان . ولقد كانت لدينا اعلاه « نقيضة **فظة** » ، أما الآن فان لدينا « العلاقة **الاقسى** » « التبعية للمادة **الخام** » .

ينادي الالماني بملء شدقيه :
لا يجوز أن يكون الحب بالغ **الفظاظة** ،
والا تأذت صحتك(٢٣٣) .

ان الفلسفة الالمانية ، في قناعها الاشتراكي ، تمني طبعا بصورة شكلية «بالواقع الفظ » ، لكنها تبقى دائما على مسافة محترمة منه وتصيح به بنغمات هستريائية هائجة : لا تلمسني(أ) :

بعد هذه الاعتراضات العلمية على الشيوعية الفرنسية ، تأتي الى فقرات تعالج مسائل تاريخية ، وهي تبرهن بصورة لامعة على « الفعالية الاخلاقية الحرة » و « الاستقصاء العلمي » لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ، وكذلك على استقلاله عن المادة الخام .

في الصفحة ١٧٠ يتوصل الى « النتيجة » بأن الشيوعية الوحيدة « الموجودة » هي « الشيوعية الفرنسية **الفظة** » (الفظة مرة أخرى) . أن انشاء هذه الحقيقة بصورة قبلية ينفذ « بغريزة اجتماعية » عظيمة ويبين ان « الانسان أصبح واعيا لماهيته » . اصغوا الى ما يلي :

« ليس ثمة شيوعية اخرى ، لان ما انتجه وايتلنغ لا يعلو كونه اعدادا للافكار التي تعلمها في باريس وجنيف من فوريه والشيوعيين » .

« ليس ثمة » شيوعية انكليزية ، « لان ما انتجه وايتلنغ » ، الخ . ان توماس مور ، ودعاة التسوية(٢٣٤) ، وأوين ، وثومبسون ، وواتس ، وهوليوك ، وهارني ، ومورغان ، وساثويل ، وغودوين ، وبارمباي ، وغريفس ، وأدموندس ، وهوبسون ، وسبينس ، سوف يذهلون أو ينقلبون في أضرحتهم حين يسمعون انهم ليسوا شيوعيين . « ذلك » أن وايتلنغ ذهب الى باريس وجنيف .

وفيما عدا ذلك . فان شيوعية وايتلنغ تبدو مختلفة عن « الشيوعية الفرنسية **الفظة** » المسماة البابوفية بصورة مبتذلة ، ما دامت تحتوي على بعض من أفكار فوريه » ايضا .

« كان الشيوعيون منصرفين بصورة خاصة الى رسم انظمة فلسفية او انظمة اجتماعية جاهزة (**ايكاريا** كابيه ، **الهناءة**(٢٣٥) ، وايتلنغ) .

(أ) noli me tangere ، باللاتينية في النص الاصلي .

ومهما يكن من أمر، فان جميع الانظمة ذات طبيعة عقائدية ودكتاتورية.»
(ص : ١٧٠) .

ان الاشتراكية الحقيقة ، بهذا الحكم على الانظمة عامة ، قد وفرت بالطبع على نفسها مشقة دراسة الانظمة الشيوعية ذاتها . ولقد اسقطت بضربة واحدة لا ايكاريا(٢٢٦) وحدها بل جميع الانظمة الفلسفية من ارسطو حتى هيغل ، ونظام الطبيعة(٢٢٧) ، والنظام النباتي للينيه وجوسيو ، وحتى النظام الشمسي . وفيما عدا ذلك ، فيما يتعلق بالانظمة نفسها ، فقد ظهرت جميعها في أوائل الحركة الشيوعية وكان لها في ذلك الحين قيمة دعائية : لقد كانت روايات شعبية تقابل على افضل وجه وعي البروليتاريين غير المتطور بعد ، هؤلاء البروليتاريين الذين اخذوا لتوهم يخطون خطاهم السريعة . وان كابيه نفسه يسمي كتابه ايكاريا « رواية فلسفية » : ولا يجوز في حال من الاحوال أن يحكم عليه من نظامه ، بل بالحري من كتاباته الجدلية ، وعلى العموم من مجمل نشاطه بوصفه زعيما حزبيا . وان في بعض هذه الروايات ، مثلا نظام فوريه ، نسمة من الشاعرية الحقيقية ؛ أما الروايات الاخرى ، مثل نظامي أوين وكابيه ، فلا تبدي ذرة من خيال ، وقد كتبت بطريقة الجرد التجاري ، أو باسلوب يتطلع الى آراء الطبقة التي يجب التأثير عليها ، على طريقة المحامي البارع . ومع تطور الحزب تفقد هذه الانظمة كل اهمية ، وفي افضل الاحوال يحتفظ باسمها وحده الذي يتخذ اذن شعارا . من ذا في فرنسا يؤمن بايكاريا ، ومن ذا في انكلترا يؤمن بمشاريع أوين المختلفة ، المعدلة ابدا ، والتي كان هو نفسه يغيرها ليأخذ بعين الاعتبار متطلبات الدعاية بين طبقات معينة أو ظروف الساعة المتغيرة ؟ أما ان المضمون الفعلي لهذه الانظمة يستقيم قليلا جدا في شكلها المنهجي، فهذا ما يبينه على أفضل صورة تلامذة فوريه المستقيمون من الديموقراطية السلمية(٢٢٨) الذين يقفون ، بالرغم من كل استقامتهم ، على طرفي نقيض مع فوريه باعتبارهم مذهبيين بورجوازيين . ان جميع الانظمة الذائعة الصيت يستقيم مضمونها الحقيقي في حاجات الزمن الذي نشأت فيه . وان كل نظام منها يقوم على أساس جماع تطور الامة السابق ، على الشكل الذي اعطاه التاريخ لعلاقاتها الطبقية مع عواقبها السياسية والاخلاقية والفلسفية وغيرها . وان التأكيد بان جميع الانظمة عقائدية ودكتاتورية لا يملك معنى فيما يتعلق بهذا الاساس وهذا المضمون للانظمة الشيوعية . فالالمان لا يواجهون ، كما هي حال الفرنسيين والانكليز ، علاقات طبقية تامة التطور . وبالتالي فانه لا يسع الشيوعيين الالمان الا أن يؤسسوا نظامهم على علاقات الطبقة التي نشأوا منها . وهكذا فانه من الطبيعي تماما أن يكون النظام الشيوعي الالماني الوحيد القائم نسخة عن الافكار الفرنسية في منظور محدود بفعل الظروف الحقيرة التي يعيشها الحرفي .

« ان جنون كاتبه ، الذي يصر على انه من واجب العالم بأسره ان يشترك في صحيفته الشعبي » ، ص ١٦٨ ، لبرهان على الطغيان الذي لا يبرح مستمرا في اطار الشيوعية . واذا ما بدا صاحبنا بأن يقبل بصورة شوهاء المطالب التي يفرضها زعيم حزبي على حزبه ، تحفزه ظروف خصوصية وخطر تبذير وسائط مالية محدودة ، كيما يحكم من بعد على هذه المطالب استنادا الى مقياس « ماهية الانسان » ، فلا بد بكل تأكيد ان يستنتج ان هذا الزعيم الحزبي وجميع الاعضاء الحزبيين الآخرين « مجانين » ؛ في حين ان الوجوه اللاحزبية بصورة خالصة ، كما هي حاله وحال « ماهية الانسان » ، تتمتع وحدها بعقل سليم . لكن فليتجشم عناء اكتشاف الاوضاع الحقيقية من قراءة كتاب كابيه خطي التقويم .

واخيرا ، فان كل التعارض بين مؤلفنا والاشتراكيين الحقيقيين والايديولوجيين الالمان عامة من جهة واحدة ، وبين الحركات الواقعية للامم الاخرى من جهة ثانية ، يتلخص في عبارة كلاسيكية واحدة : ان الالمان يحكمون على سائر الاشياء من وجهة نظر الازلية(١) (وفقا لماهية الانسان) ، اما الاجانب فينظرون الى الامور جميعها بصورة عملية ، وفقا للبشر الفعليين والظروف الفعلية الذين يواجهونهم . ان افكار الاجنبي واعماله معنية بالوقت الحاضر ، اما افكار الالماني واعماله فمعنية بالازلية . وهذا ما يعترف اشتراكينا الحقيقي به كما يلي :

« ان اسم الشيوعية بالذات ، الذي يعبر عن معارضة المزاحمة ، يكشف عن ضيقها ؛ لكن هذا الاطار الذي تتحبس فيه ، الذي ربما يكون صالحا اليوم بوصفه شعارا حزبيا ، هل سيستمر الى الابد ؟ » .

وبعدما تخلص الكاتب كليا بهذه الطريقة من الشيوعية ، فانه ينتقل الى ضدها، الاشتراكية .

« ان الاشتراكية تقيم ذلك النظام الفوضوي الذي هو خاص جوهريا بالنوع البشري وبالكون على حد سواء » (ص : ١٧٠) . ومما لا ريب فيه ان ذلك هو السبب في انها لم توجد حتى الآن بالنسبة الى « النوع البشري » .

ان المزاحمة الحرة لاكثر « فظاظة » من ان تظهر في نظر اشتراكينا الحقيقي على انها « نظام فوضوي » .

« ان الاشتراكية، الواثقة كل الثقة بالجوهر الاخلاقي للجنس البشري»،

---

(١) Sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاصلي .

ترسم ان « وحدة الجنسين **هي ويجب ان تكون** مجرد التعبير الاعلى عن الحب ؛ **لان** الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » (ص : ١٧١).

ان السبب في أن « الوحدة ، الخ ، الخ ، هي ويجب ان تكون » ينطبق على جميع الاشياء. مثال ذلك « ان الاشتراكية » الواثقة كل الثقة **بالجوهر الاخلاقي** » **للقرود** ، يمكنها تماما أن ترسم ان الاستمناء الذي يحدث بصورة طبيعية بين هذه القرود « **هو** ويجب أن يكون مجرد التعبير الاعلى عن الحب » الذاتي ، « **لان** الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » .

ولسوف يكون من العسير أن نقول بأي مقياس تحكم الاشتراكية على ما هو « طبيعي » .

« ان النشاط والمتعة يتطابقان في **الطبيعة الخصوصية** للانسان ؛ ان هذه الطبيعة الخصوصية هي التي تحدد ذينك النشاط والمتعة ، وليس منتجات **خارجية عنا** » .

« لكن بما ان هذه المنتجات لا غنى عنها من أجل النشاط ، يعني من أجل الحياة الحقيقية ، وبما انها قد انفصلت ، اذا جاز التعبير ، عن الجنس البشري من جراء النشاط المشترك للجنس البشري بمجموعه ، **فهي او يجب ان تكون** اذن الاساس المشترك لكل التطور اللاحق (**جماعية الخيرات**) » .

« ان المجتمع الحالي قد اصبح في الحقيقة متوحشا جدا بحيث ينقض الافراد على منتجات عمل الغير بشراهة حيوانية ، وبذلك يجعلون شخصيتهم تتفسخ (**أصحاب الدخل**) ؛ وانه **ليترتب على ذلك بصورة حتمية** أن آخرين ضمرت خاصتهم (شخصيتهم الانسانية الخاصة) لا من جراء الكسل بل من جراء الجهد المنهك ، يضطرون الى الانتاج مثل **الآلات** (**البروليتاريون**) .. **ومهما يكن من أمر** ، فان طرفي مجتمعنا : اصحاب الدخل والبروليتاريين ، هما على مستوى واحد من التطور ، **فكلاهما تابعان لاشياء خارجة عنهما** » ؛ انهم « زنوج » (كما كان القديس ماكس يعبر عن ذلك) (ص : ١٦٩ ، ١٧٠) .

ان « النتائج » التي توصل اليها اعلاه صاحبنا « المغولي » بشأن « وضعيتنا

الزنجية » هي التعبير الاكمل عما عمدت الاشتراكية الحقيقية حتى الآن » الى فصله عن نفسها كمنتج لا غنى عنه من أجل الحياة الحقيقية » ؛ انه يعتقد أن « الجنس البشري بكامله لا بد أن « ينقض عليها » « بشراهة حيوانية » من جراء « طبيعة الانسان الخصوصية » .

ان الافكار الاربعة ـ « أصحاب الدخل » ، « البروليتاريون » ، « مثل الآلات » و « جماعية الخيرات » ـ هي على اية حال بالنسبة الى صاحبنا المغولي «، منتجات خارجة عنه » يستقيم « نشاطه » و « متعته » حيالها في استخدامها ، بفعل الحدس الخالص ، من أجل الدلالة على النتائج التي يحصل عليها « بانتاجه مثل آلة » .

ويقال لنا ان المجتمع قد اصبح متوحشا ، وبنتيجة ذلك فان الافراد الذين يشكلون هذا المجتمع بالذات يعانون من مختلف اصناف العاهات . ان المجتمع ينفصل عن هؤلاء الافراد ، ويصبح كيانا مستقلا ، ويتحول الى غابة متوحشة من تلقاء ذاته ، وانما يعاني الافراد بنتيجة توحش هذا المجتمع . وان العبارات ـ حيوان مفترس ، كسول ، وصاحب « شخصية متفسخة » ـ هي النتيجة الاولى لذلك التوحش ؛ وعندئذ يقال لنا ، الامر الذي يبعث الهلع فينا ، ان هذه العبارات تشير الى « صاحب الدخل » . ولنلاحظ فقط بهذا الشأن ان عبارة « يجعل شخصيته تتفسخ » ليست سوى اسلوب يفسر به ، بواسطة تضليل فلسفي ، « التكاسل » الذي يبدو ان طبيعته المشخصة عسيرة على الادراك .

ان العبارتين ، « ضمور شخصيتهم الانسانية الخاصة من جراء الجهد المنهك » و « يضطرون الى الانتاج مثل الآلات » ، هما « العاقبة المحتومة » الثانية للنتيجة الاولى المترتبة على توحش المجتمع . ان هاتين العبارتين هما « العاقبة » المحتومة « لحقيقة ان اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الانسانية الخاصة تتفسخ » ، وان ترجمتها الى اللغة العامية ، كما يقال لنا بصورة تبعث على الهلع مرة اخرى ، هي « البروليتاريون » .

وهكذا فان العبارة تحتوي على التسلسل التالي للسبب والنتيجة : اما ان البروليتاريين موجودون وانهم يعملون مثل الآلات ، فتلك حقيقة لا يمكننا الا تقريرها . ولماذا يضطر البروليتاريين الى « الانتاج مثل الآلات » ؟ لان « اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الانسانية الخاصة تتفسخ » . ولماذا يجعل اصحاب الدخل شخصيتهم الانسانية الخاصة تتفسخ ؟ لان « المجتمع الراهن توحش حتى درجة كبيرة » . ولماذا توحش المجتمع الراهن حتى هذه الدرجة ؟ هذا ما يجب أن تسأل خالقك عنه .

من الامور المميزة لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ان يرى « قطبي مجتمعنا » في تعارض اصحاب الدخل والبروليتاريين . وبالرغم من ان هذا التعارض كان موجودا في جميع المجتمعات التي بلغت درجة معينة من التطور ؛ وقد استرسل جميع الاخلاقيين في مناقشته منذ اقدم الازمان ؛ فقد بعث في اوائل الحركة البروليتارية بصورة خاصة ، حين كان لا يبرح للبروليتاريا مصالح مشتركة مع البورجوازية الصناعية والبورجوازية الصغيرة . راجعوا على سبيل المثال كتابات كوبيت وبول ــ لويس كوريه او سان‌سيمون ، الذي كان يحسب بادىء الامر الراسماليين الصناعيين في عداد الشغيلة(آ) بوصفهم مناهضين للعاطلين(ب) ، لاصحاب الدخل(ج) . ان تقرير هذا التعارض المبتذل ليس باللغة العادية ، بل باللغة المقدسة ؛ اللغة الفلسفية ، واعطاء هذا الاكتشاف الصبياني ليس التعبير المناسب ، بل تعبيرا مصعدا ومجردا ، هذا ما يؤدي اليه ، في هذه الحالة كما في حالات أخرى ، عمق العلم الالماني الذي تشكل الاشتراكية الحقيقية تتويجا له . وان الخاتمة تضع اللمسة الاخيرة لهذا العمق . ان اشتراكينا الحقيقي يحول هنا المستويات المتباينة كليا للتطور الثقافي للبورليتاريين وأصحاب الدخل الى «مستوى واحد من الثقافة » ؛ وانه ليستطيع بهذه الطريقة ان يغض النظر عن مستويات الثقافة الفعلية وان يصنفها جميعا في هذه العبارة الفلسفية الجوفاء التي تتحدث عن « التبعية حيال الاشياء الخارجة عنهم » . ان الاشتراكية الحقيقية قد اكتشفت هنا ذلك المستوى من التطور حيث جميع مستويات التطور في ممالك الطبيعة الثلاث ، وفي الجيولوجيا وفي التاريخ ، تضمحل أو تذهب هباء منثورا .

وبالرغم من كراهيته « للتبعية حيال الاشياء الخارجه عنه » ؛ فان اشتراكينا الحقيقي يعترف مع ذلك بانه تابع لها ، « ما دامت المنتجات » ، يعني هذه الاشياء الخارجية بالذات ، « لاغنى عنها للنشاط والحياة الحقيقية » . وانه ليقدم هذا الاعتراف الخجول بحيث يستطيع أن يمهد الطريق بواسطة انشاء فلسفي مصطنع أمام فكرة جماعية الخيرات ــ وهو انشاء ينتهي في الهراء الخالص بحيث يكفينا ان نلفت انتباه القارىء اليه .

ونأتي الآن الى الفقرة الاولى الموردة اعلاه . ههنا ايضا يتنادى « بالاستقلال من الاشياء » فيما يتعلق بالنشاط والمتعة . ان النشاط والمتعة « محددان » بفعل

(آ) travailleurs ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) oisifs ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) rentiers ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« طبيعة الانسان الخصوصية » . فاذا هو اثبت هذه الطبيعة الخصوصية في نشاط ومتعة الناس الذين يحيطون به ، فانه سرعان ما سيتبين الى اي مدى تملك الاشياء الخارجة عنا صوتا تدلي به في القضية ايضا ؛ بيد انه يقرر بدلا من ذلك ان النشاط والمتعة على حد سواء « ينطابقان في طبيعة الانسان الخصوصية » . فبدلا من أن يدرس طبيعة البشر الخصوصية في نشاطهم وفي اسلوبهم في المتعة المحدد بذلك النشاط ، فانه يغمر كليهما بالمناداة « بطبيعة الانسان الخصوصية » ، الامر الذي يقطع الطريق على اية مناقشة لاحقة . انه يتخلى عن نشاط الفرد الواقعي ويلتجيء مرة أخرى الى طبيعته الخصوصية ، المعصية على الادراك وعلى الوصف . وفضلا عن ذلك ، فاننا تتبين هنا ما يفهمه **الاشتراكيون الحقيقيون** من « النشاط الحر » . ان مؤلفنا يكشف لنا بتهور عن انه النشاط « غير المحدد بالاشياء الخارجة عنا » ، يعني العقل الخالص(آ) ، النشاط الخالص ، المطلق ، النشاط الذي ليس هو شيئا سوى النشاط ، ويؤول بنا في آخر الامر ، مرة اخرى ، الى « الفكر الخالص » . ومن الطبيعي ان نقاء هذا النشاط يتلوث اذا نسب المرء اليه اساسا ماديا ونتيجة مادية ؛ ان الاشتراكي الحقيقي لا يعالج مثل هذا النشاط الدنيس الا في نفور ، وهو يحتقر نتاجه ، الذي لا يسمى « نتيجة » بعد الآن ، بل « مجرد حثالة الانسان » (ص : ١٦٩) . وبالتالي فان الذات القائمة في اصل هذا النشاط الخالص لا يمكن أن تكون انسانا فعليا من لحم ودم ، بل لا يمكن ان تكون سوى الذهن المفكر . ان هذا « النشاط الحر » ، المترجم على هذا الغرار الى الالمانية ، لا يعدو كونه صيغة جديدة من اجل « الحرية المطلقة غير المشروطة » الآنفة الذكر . وعلى اية حال ، فان حقيقة ان الكاتب يعطينا مصادرة المعرفة الحقيقية بوصفها كلمته الاخيرة تبين لنا ان كل هذه الثرثرة عن « النشاط الحر » التي لا تنفع الاشتراكيين الحقيقيين الا في اخفاء جهلهم بالانتاج الفعلي تؤول في آخر تحليل الى « الفكر الخالص » .

> « ان هذا الانفصال بين **الحزبين الرئيسيين** في عصرنا » (الا وهما **الشيوعية** الفظة الفرنسية **والاشتراكية** الالمانية) « هو نتيجة **لتطورهاتين السنتين الاخيرتين** ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** ، وفي **الاوراق الاحدى والعشرون** لهيرويغ . **وبنتيجة ذلك** ، فقد حان الاوان من اجل القاء بعض النور أيضا على شعارات(ب) **الاحزاب الاجتماعية** » (ص : ١٧٣) .

(آ) actus purus : باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) في الاصل schiboleths ، وهي كلمة عبرية .

ان لدينا ههنا اذن ، من جهة واحدة ، الحزب الشيوعي القائم فعليا في فرنسا مع أدبياته ، ومن جهة ثانية بعض اشباه العلماء الالمان الذين يحاولون أن يفهموا شيئا من الافكار المحتواة في تلك الادبيات الشيوعية وان يترجموها الى اللغة الفلسفية . وان هؤلاء الالمان ليعتبرون ، على قدم المساواة مع الحزب السابق ، كأحد « الاحزاب الرئيسية في عصرنا » ، وبالتالي على انهم يملكون أهمية لا متناهية ليس بالنسبة الى خصمهم المباشر فحسب ، الشيوعيين الفرنسيين ، بل كذلك بالنسبة الى الشيوعيين والميثاقيين الانكليز ، والمصلحين الوطنيين الاميركيين ، وبصورة عامة بالنسبة الى جميع أحزاب « عصرنا » الاخرى . . ومن سوء الحظ ان جميع هذه الاحزاب لم تسمع قط بوجود هذا « الحزب الرئيسي » . لكنه شاع طوال فترة كبيرة من الزمن بين الايديولوجيين الالمان ان تنادي كل شيعة ادبية بنفسها ، وبصورة خاصة الشيعة التي تحسب نفسها « الاكثر تقدما » ، ليس على انها « حزب رئيسي » فحسب ، بل فعليا على انها « الحزب الرئيسي لعصرنا » . وهكذا فان لدينا ، بين العدد العديد من الاحزاب الاخرى، «الحزب الرئيسي» للنقد النقدي ، و « الحزب الرئيسي » للانانية المتفقة مع نفسها ، والآن « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين . وبهذه الطريقة فان في مقدور المانيا ان تتباهى برهط كامل من « الاحزاب الرئيسية » ، غير المعروفة الا في المانيا وحدها ، وحتى في ألمانيا بين الفئة الصغيرة من المثقفين واشباه المثقفين وحملة الاقلام . وان هؤلاء الناس ليتخيلون جميعا انهم ينسجون شبكة التاريخ العمومي في حين انهم لا يفعلون في حقيقة الامر سوى غزل الخيط الطويل لتخيلاتهم الخاصة .

ان هذا « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين هو « نتيجة تطور السنتين الاخيرتين ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** » . وبكلام آخر فهو « نتيجة » تطور « السنتين الاخيرتين » حين تورط مؤلفنا للمرة الاولى في الاشتراكية ووجد انه « حان الاوان » كي **ينور** نفسه « بعض الشيء » ، بواسطة بعض الشعارات ، بصدد ما يعتبره « احزابا اجتماعية » .

وبعدما سرح مؤلفنا بهذه الطريقة الشيوعية والاشتراكية على حد سواء ، فانه يقدم الينا الوحدة الاعلى الناجمة عن انصهارهما ، اي **الانسية** . ولسوف تكون من الآن فصاعدا في مملكة « الاعلى » ، والمانيا هي بعد الآن المسرح الوحيد لكل التاريخ الحقيقي لاشتراكيتنا الحقيقي .

« ان جميع المماحكات بشأن الاسماء تنحل في **الانسية** ؛ لماذا شيوعيون ، لماذا اشتراكيون ؟ اننا **كائنات انسانية** » (ص : ١٧٢) – **جميعنا اخوة ، جميعنا اصدقاء**(١) .

---

(١) tous frères, tous amis ، بالفرنسية في النص الاصلي .

لا تسبحوا ، أيها الاخوة ، ضد التيار ،
فذلك امر لا جدوى منه !
فلنتسلق قمة هضبة تمبلوف .
ولنهتف : عاش الملك ! (٢٣٩)

لماذا كائنات انسانية ، لماذا حيوانات ، لماذا نباتات ، لماذا حجارة ؟ اننا أجسام جميعـــا !

ويعقب ذلك عرض تاريخي ، قائم على العلم الالماني ، « سوف يستغني عنه ذات يوم « الفرنسيون بفضل « غريزتهم الاجتماعيـة » . العصور القديمة ـ سذاجـة ؛ العصور الوسطى ـ رومانسية ، الازمنة الحديثة ـ انسية . ولقد حصلت انسية مؤلفنا طبعا ، بواسطة هذه التفاهات الثلاث ، على اساس تاريخي ، وتم البرهان على أنها تمثل الحقيقة التي سمت نحوها على الدوام العـلوم الانسانية(٢٤٠) فيما مضى من الزمان . انظر في المجلد الاول « القديس ماكس » الذي يصطنع هذا النوع من المقالات بمزيد من الموهبة وبقدر اكبر من البراعة .

ويقال لنا في الصفحة ١٧٢ ان :

« النتيجة النهائية لنمط التفكير المدرسي هو ذلك الانشقاق لوحـدة الحياة الذي وضع له هيس حدا حاسما » .

ان النظرية تقدم هنا اذن على انها السبب في « انشقاق وحدة الحياة » . وانه لمن العسير ان نتبين جيدا السبب في أن هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين يتحدثـون عن المجتمع اذا كانوا يؤمنون مع الفلاسفة بأن جميع الانشقاقات **الفعلية** مسببة عن الانشقاقات **المفهومية** . وعلى اساس هذا الاعتقاد الفلسفي بقدرة المفاهيم عـلى صنع العالم أو تدميره ، فانهم يستطيعون أن يتخيلوا ان فردا ما قد « وضع حدا حاسما لانشقاق وحدة الحياة » بفضل « القضاء » على المفاهيم بهذه الطريقة او تلك . ان الاشتراكيين الحقيقيين ، مثلهم كمثل جميـع الايديولوجيين الالمان ، يمزجـون باستمرار التاريـخ الادبي والتاريخ الفعـلي عـلى أنهمـا سـواء في الفعاليـــة . ومن المؤكد ان هذه الطريقة مفهومة جيدا بين الالمان الذين يخفون الـدور البغيض الذي لعبوه ولا يبرحون يلعبونه في التاريـخ الفعلي بأن يضعوا الاوهام التي هم اغنياء جدا بها على قدم المساواة مع الواقع .

ولنأت الآن الى « السنتين الاخيرتين » اللتين حسم العلم الالمـاني خلالهما بصورة تامة كليا جميع القضايا بحيث لم يترك للامم الاخرى شيئا آخر ســوى تنفيذ مراسيمه .

« لم ينجز فيورباخ الا بصورة جزئية ، او بالاحرى باشر فقط ، مهمة الانتروبولوجيا التي هي استرجاع الانسان طبيعته المغتربة » (طبيعة الانسان أم طبيعة فيورباخ ؟) ؛ « لقد دمر الوهم الديني ، التجريد النظري ، الله ــ الانسان ، في حين ان هيس يبدد الوهم السياسي ، تجريد ثروته(٢) ، فعاليته » (أيكون هيس المقصود أم الانسان؟) « هذا يعني أنه الغى الثروة . ان عمل هيس هو الذي حرر الانسان من القوى الاخيرة الخارجة عنه ، وجعله تعينا بالنشاط الاخلاقي ــ ذلك ان كل ما كانت الازمان السابقة » (قبل هيس) « تسميه نزاهة لم يكن الا نزاهة وهمية ــ ورد اليه من جديد كرامته السابقة ؛ اذ هل كان الانسان قط مقدرا من قبل » (قبل هيس) « على حقيقته فعليا ؟ الم يكن يحكم عليه وفقا لما يملكه ؟ لقد كان المال يعطيه ثمنه(ب) » (ص : ١٧١) .

انه من الامور المميزة لجميع هذه العبارات الطنانة عن التحرير ، الخ ، ان « الانسان » هو المحرَّر دائما . وبالرغم من أنه يمكن ان يتبين من المزاعم المقدمة اعلاه ان « الثروة » ، و « المال » ، وقس على ذلك ، قد زالت من الوجود ، فاننا نعلم مع ذلك في الفقرة التالية :

« الآن وقد دمرت هذه الاوهام » (ان المال ، معتبرا من وجهة نظر الازلية(ج) ، ليس سوى وهم في الحقيقة ، وليس الذهب الا خرافة) « نستطيع ان نفكر في نظام جديد ، انساني ، للمجتمع.» (ص : ٢١٧).

لكن هذا بكل تأكيد أمر ناقل تماما ما دام

« للاعتراف بماهية الانسان نتيجة ضرورية وطبيعية هي حياة انسانية حقا . » (ص : ١٧١) .

بلوغ الشيوعية او الاشتراكية عن طريق الميتافيزياء او السياسة ، الخ ، الخ ــ ان هذه العبارات الجوفاء الحبيبة الى قلوب الاشتراكيين لا تعني شيئا الا ان هذا الكاتب أو ذاك قد تمثل الافكار الشيوعية (التي بلغته من الخارج ونشأت في ظروف مختلفة كل الاختلاف عن ظروفه) محتفظا بمصطلحاته السابقة ووجهة

---

(٢) «Vermögens» يمكن ان تعني القدرة والقوة او الثروة والملكية .

(ب) تلاعب بالكلمات . ان لكلمة geld (المال) نفس الجذر الذي لكلمة geldtung (ثمن ، اعتبار) .

(ج) sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاصلي .

نظره السابقة ، ومن ثم صاغها بصورة متفقة مع وجهة النظر هذه : واما ان وجهة النظر هذه أو تلك تسود في امة ما ، وان الافكار الشيوعية تتخذ لونا سياسيا او ميتافيزيائيا او أي لون آخر ، فهذا امر يتوقف ، بالطبع ، على مجمل تطور الامة. انها لحقيقة قائمة ان أفكار معظم الشيوعيين الفرنسيين ذات لون سياسي . لكن توجد من جهة أخرى هذه الحقيقة القائمة الاخرى ، الا وهي ان عددا كبيرا جدا من الاشتراكيين الفرنسيين قد غضوا النظر عن السياسة كليا . وان مؤلفنا يستدل من هنا على ان الفرنسيين « توصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة »، عن طريق تطورهم السياسي . ان هذا الاستدلال ، الشائع حتى درجة كبيرة في المانيا ، لا يثبت ان مؤلفنا يعرف شيئا ما عن السياسة ، وعلى الاخص عن التطور السياسي الفرنسي ، او عن الشيوعية ؛ انه يثبت فقط انه يعتبر السياسة ميدانا مستقلا للنشاط ، يتطور بطريقته المستقلة الخاصة ، وهو اعتقاد يشاطر فيه جميع الايديولوجيين .

وان شعارا آخر للاشتراكيين الحقيقيين هو « الملكية الحقيقية » ، « الملكية الشخصية الحقيقية » ، الملكية « الواقعية » ، « الاجتماعية » ، « الحية » ، « الطبيعية » ، الخ ، الخ ، في حين انهم يمتازون بوجه خاص بأنهم يسمون الملكية الخاصة « الملكية المزعومة » . وكان انصار سان سيمون سباقين الى اتخاذ هذا الاسلوب في التعبير ، كما سبق فاشرنا الى ذلك في المجلد الاول ، لكنهم لم يضفوا عليه قط هذا المظهر الالماني الميتافيزيائي والسري ؛ ولقد كان له في الحقيقة ما يبرره في أوائل الحركة الاشتراكية في مواجهة الهتافات الطنانة التي كانت تصدر عن البورجوازيين السخفاء . وان الطريقة التي انهى بها معظم انصار سان سيمون حياتهم(٢٤١) تبين على اية حال بأية سهولة تتحول هذه « الملكية الحقيقية » من جديد الى « الملكية الخاصة العادية » .

واذا تخيل المرء التعارض بين الشيوعية وعالم الملكية الخاصة في شكله الابسط ، اي في الشكل الاكثر تجريدا الذي لا تؤخذ فيه الشروط الفعلية لذلك التعارض بعين الاعتبار ، فان المرء يواجه اذن التعارض بين الملكية وانعدام الملكية . وانه ليستطيع اذن ان يتصور طريقتين من أجل الغاء هذا التعارض بالغاء هذا الحد او ذاك ؛ فاما ان تلغى الملكية ، الامر الذي يترتب عليه انعدام الملكية أو الاملاق العمومي، او ان يلغى انعدام الملكية ، الامر الذي يعني اقامة الملكية الحقيقية . وفي الواقع فان هناك اصحاب الملكية الفعليين في جانب واحد والبروليتاريين الشيوعيين الذين لا ملكية لهم في الجانب الآخر . وان هذا التعارض يحتد يوما بعد يوم ويتطور نحو ازمة . وبالتالي فاذا كان ممثلو البروليتاريا النظريون راغبين في ان يكون لنشاطهم الادبي اي تأثير ، فان من واجبهم في المحل الاول وقبل كل شيء أن يشددوا على

حذف جميع العبارات التي تضعف وعي حدة ذلك التعارض ، جميع العبارات الجوفاء التي تقنع ذلك التعارض ، بل يمكن ان تعطي البورجوازيين فرصة من اجل الاقتراب من الشيوعيين طلبا لمزيد من الامان على اساس هذياناتهم المتفائلة . ومهما يكن من أمر ، فان جميع هذه العيوب تصادف من جديد في شعارات الاشتراكيين الحقيقيين ، وبصورة أخص في « الملكية الحقيقية » . واننا لندرك بالطبع ان الحركة الشيوعية لا يمكن ان تحرف عن خطها من قبل بعض المتحذلقين الالمان . لكن في بلدمثل المانيا – حيث مارست العبارات الفلسفية طوال قرون بعض السلطان ، وحيث الوعي الشيوعي ، فضلا عن ذلك ، هو على اية حال اقل حدة وحزما لان التناقضات الطبقية غير متوفرة في شكل حاد كما في الامم الاخرى – فانه من الضروري مع ذلك مقاومة جميع العبارات الجوفاء التي يمكن أن تشوش أكثر فاكثر وعي التناقض التام القائم بين الشيوعية والنظام العالمي القائم .

ان هذه النظرية عن الملكية الحقيقية تتصور الملكية الخاصة - كما وجدت **بصورة فعلية** حتى هذا الحين ، كمجرد وهم ، في حين انها تتصور الفكرة المستخلصة من هذه الملكية الفعلية على انها **حقيقة وواقع** هذا الوهم ؛ وبالتالي فهي ايديولوجية حتى الصميم . انها تعبر عن أفكار البورجوازيين الصغار الذين تستهدف مشاريعهم الخيرية ورغباتهم التقية الغاء انعدام الملكية ايضا ؛ الا أنها تعبر عنها بمزيد من الوضوح والدقة .

ولقد حصلنا في هذه الدراسة ايضا على مزيد من البراهين على النظرة القومية الضيقة التي تكمن خلف ما يزعم انه عمومية الالمان وكوسموبوليتهم .

ان الارض تخص الروس والفرنسيين ،
والانكليز يملكون البحر ،
اما نحن فاننا نسود بلا منازع
في مملكة الاحلام الهوائية .
ان وحدتنا كاملة هنا ،
وسلطاتنا لا مراء فيه ؛
وفي هذه الاثناء مد الناس الآخرون
جذورهم في الارض الصلبة(٢٤٢) .

ان الالمان يجابهون الشعوب الاخرى ، برضا لا حدود له ، بهذه المملكة الاثيرية للاحلام ، مملكة « الماهية الانسانية » ، زاعمين انها قمة وخاتمة التاريخ

العالمي بأسره ؛ انهم ليعتبرون في كل مجال ان أوهامهم الحالمة هي الحكم النهائي والجازم على اعمال الامم الاخرى؛ وبما ان نصيبهم في كل مكان هو التفرج على الاحداث دون الحصول على اية مكافأة عن اتعابهم ، فانهم يحسبون أنهم مدعوون لاصدار الاحكام على العالم بأسره ، ولتحويل المانيا الى الحلبة حيث يبلغ التاريخ بأسره اغراضه الاخيرة . أما ان هذه الكبرياء القومية المتنفخة الاوداج والمسرفة تقابل نشاطا عمليا من أحقر الانواع جديرا بالبقالين والحرفيين . فهذا ما لاحظناه من قبل مرات عديدة . واذا كان التعصب القومي بغيضا في كل مكان فانه يثير الاشمئزاز في المانيا بصورة خاصة حيث يلوح به ، جنبا الى جنب مع الوهم بان الالمان متفوقون على الحدود القومية وعلى كل المصالح المادية ، في وجه تلك الامم التي تعترف صراحة بتحديداتها القومية وبتبعيتها للمصالح المادية . وعلى أي حال فان التعلق العنيد بوجهة النظر القومية لا تصادف في الوقت الحاضر ، لدى جميع الشعوب ، الا بين البورجوازيين وكتابهم .

ب ـ « أحجار زاوية الاشتراكية »(٢٤٢)

الحوليات الرينانية ، ص : ١٦٥ وما يليها

يهيأ القارىء قبل كل شيء ، في هذه المقالة ، لاصعب حقائق الاشتراكية الحقيقية بمقدمة أدبية وشعرية . وتبدأ المقدمة بتقرير أن « السعادة » هي « الهدف الاخير لجميع المطامح ، وجميع الحركات ، وجميع الجهود الشاقة وغير الكاملة لآلاف السنوات الماضية » . ويرسم لنا اذا جاز التعبير ، بضربات مقتضبة قليلة ، تاريخ الطموح الى السعادة :

« حين تهاوت أسس العالم القديم ، التجأ القلب الانساني بكل ما فيه من حنين الى العالم الآخر حيث نقل اليه سعادته » (ص : ١٥٦) .

ومن هنا كان كل الحظ العاثر للعالم الارضي . وفي الازمان الحديثة صرف الانسان العالم الآخر ، واشتراكينا الحقيقي يسأل الآن :

« ايمكن للانسان ان يحيي الارض مرة اخرى على انها **ارض** سعادته ؟ **أيعترف** مرة اخرى بالارض على انها موطنه الاصلي ؟ لماذا يفصل اذن بعد الحياة والسعادة ؟ لم لا يحطم الحاجز الاخير الذي يشق الحياة الارضية بالذات الى نصفين متناوئين ؟ » (المصدر نفسه) .

« يا أرض هناءتي ! » الخ .

وانه ليدعو « الانسان » الآن الى مرافقتـــه في رحلة ، وهي دعوة يقبلهـــا « الانسان » عن طيبة خاطر . ويدخل « الانسان » ميدان « الطبيعـة الحـرة » ، وينغمس فيما ينغمس فيه في الاعترافات الحميمـــة التالية لاحـــد الاشتراكيين الحقيقيـــين :

« !... زهور متعددةالالوان... أشجار السرو السامقة القوية ... ان رضاها وسعادتها يكمنان في حياتها ، في نموها وفي تفتحها ... جمهـره لا متناهية من المخلوقات الصغيرة في المروج .... طيور الغابات ... قطيع متقد نشاطا من المهور ... اني أرى » («الانسان» هو الذي يتكلم) «ان هذه المخلوقات لا هي تعرف ولا هي تريد أية سعادة اخرى غير تلك السعادة التي تستقيم بالنسبة اليها في التعبير عن حياتها والاستمتاع بها . وحين يهبط الليل تشاهد عيناي جمهرة لا حصر لها من العوالم التي تدور حول بعضها بعضا في فضاء لامتناه وفقا لقوانين ازلية. واني لارى في دورانها وحدة للحياة ، والحركة ، والسعادة .» (ص : ١٥٧).

ان في مكنة « الانسان » ان يشاهد كمية من الاشياء الاخرى في الطبيعة ، مثلا المزاحمة الاشد حرارة بين النباتات والحيوانات ؛ انه يستطيع ان يرى على سبيل المثال في العالم النباتي ، في « غابة من اشجار السرو السامقة القوية » . كيف ان هؤلاء الرأسماليين الشامخين يستهلكون غذاء الشجيرات الهزيلة التي تستطيع تماما أن تشكو هي الاخرى : اننا محرومون من الارض ، والمياه ، والهواء ، والنار(آ)؛ انه يستطيع ان يشاهد النباتات الطفيلية ، ايديولوجيي العالم النباتي ، كما يستطيع ان يشاهد ايضا الحرب المكشوفة بين « طيور الغابات » و « الجمهرة اللامتناهية من المخلوقات الصغيرة » ، بين أعشاب « مروجه » و « القطيع المتقد نشاطا من المهور ». انه يستطيع أن يرى في « جمهرته التي لا حصر لها من العوالم » ملكيـــة اقطاعية سماوية تامة بفلاحيها واتباعها الذين يحيا بعضهم ، القمر مثلا ، حيـــاة بائســة جدا ، **محروما من الهواء والماء**(ب)؛ انه نظام اقطاعي عين فيه حتى للمشردين الذين لا موطن لهم ، المذنبات ، مركزهم في الحياة ، وتشهد فيه الكويكبات الممزقة ، مثلا ، على أن مآسي مؤلمة قد وقعت من حين لآخر ، بينما النيازك ، هـذه الملائكة الساقطة ، تزحف في خجل عبر « الفضاء اللامتناهي » حتى تجـــد اخيرا مسكنا متواضعا في هذا الموقع او ذاك . وفي البعـد الاناى ، يستطيــع أن يصـــادف النجوم الثابتـة الرجعيــة .

(آ) terra, aqua, aere et igni interdicti ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) aere et igni interdicti ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان جميع هذه الكائنات تجد سعادتها ، وحتى حياتها ومتعتها ، في ممارسة وتظاهرة القدرات الحياتية التي منحتها الطبيعة اياها » .

يعني ان « الانسان » يجد في التفاعل المتبادل للاجرام الطبيعية وفي تظاهرة قواها ان الاجرام الطبيعية تجد في هذين الامرين سعادتها . الخ .

وان « الانسان » ليتلقى التوبيخ الآن من اشتراكينا الحقيقي بسبب نشازه :

« الم ينبثق الانسان ايضا من العالم الادنى ، اليس هو ابنا للطبيعة ، مثله كمثل جميع المخلوقات الاخرى ؟اليس هو مركبا من **نفس** العناصر ، اليس هو مزودا **بنفس** الطاقات والخصائص العامة التي تحيي **جميع الاشياء** ؟ لماذا لا يبرح ينشد سعادته الارضية في عالم آخر ارضي ؟ » (ص ١٥٨) .

« ان **نفس** الطاقات والخصائص العامة » التي يشترك الانسان فيها مع «**جميع الاشياء**» هي التماسك ، وعدم قابلية النفوذ ، والحجم ، والثقالة ، الخ ، التي يمكن ان تصادف مشروحة بكل تفصيل في الصفحة الاولى من اي كتاب عن الفيزياء . وانه لمن العسير أن يرى كيف يمكن للمرء أن يؤول ذلك على انه سبب في ان الانسان لا « ينشد سعادته في عالم آخر ارضي » . ومهما يكن من امر ، فانه يعظ الانسان كما يلي :

« انظروا زنابق الحقل » .

اجل ، انظروا الزنابق في الحقل ، كيف تأكلها الماعز وكيف يزرعها «الانسان» في عروة سترته وكيف تداس تحت وطأة العناق الدنس لعاملة اللبنة وسائق الحماد !

« انظروا زنابق الحقل . كيف تنمو وكيف **لا تتعب ولا تغزل** ، وابوكم الذي في السماء يعولها . »

هيا واحتذوا بها !

وبعد ما علمنا بهذه الطريقة بوحدة « الانسان » مع « جميع الاشياء » ، نعلم الآن كيف **يختلف** عن « جميع الاشياء » .

« لكن الانسان **يكتسب معرفة الذات** ، فهو يملك **الوعي الذاتي** . فبينما غرائز **الطبيعة** وقواها تتظاهر في الكائنات الاخرى في عزلة وبصورة

لا شعورية ، فهي متحدة في الانسان وهو واع لها ... ان طبيعته مرآة الطبيعة بأسرها ، التي **تكتسب معرفة الذات** فيه . حسنا ! اذا كانت الطبيعة تعرف نفسها فيّ ، فاني اعرف نفسي اذن في الطبيعة واری في حياتها حياتي الخاصة [...] وهكذا نستطيع ان نعطي تعبيرا حيا لما شربتنا الطبيعة به » (ص : ١٥٨) .

ان هذه المقدمة بكاملها تشكل نموذجاللتضليل الفلسفي الساذج. ان الاشتراكي الحقيقي ينطلق من فكرة ان انشطار الحياة والسعادة يجب ان ينتهي ، وكيما يثبت هذه الاطروحة، فانه يستنجد بالطبيعة ويفترض انهلا وجود لهذا الانشطار فيها، وانه يستخلص من ذلك انه بما ان الانسان جسم طبيعي هو الآخر ويملك جميع الخصائص العامة لمثل هذا الجسم ، فيجب الا يكون ثمة وجود لاي انشطار بالنسبة اليه هو الآخر . لقد كان لدى هوبس اسباب افضل كي يبرهن بمثال الطبيعة على نظريته bellum omnium contra omnes (٢). ان هيغل، الذي تخدم انشاءاته كاساس من اجل اشتراكينا الحقيقي ، يشاهد بصورة فعلية في الطبيعة الانشطار : المرحلة المضطربة للفكرة المطلقة ، بله يسمي الحيوان : الكرب المشخص الذي يحسه الله. ان اشتراكينا الحقيقي ، بعدما اقف الطبيعة على هذا الاقرار بالاسرار ، يلف الوعي الانساني بالاسرار ايضا ، وذلك حين يجعله « مرآة » تلك الطبيعة المزورة . وبالطبع فانه حالما تصبح تظاهرة الوعي تعبيرا ذهنيا منسوبا الى **الطبيعة** بالذات ، رغبة تقية بشأن مايجب ان يؤول اليه مركز الانسان ، فانه من المفروغ منه ان الوعي لن يكون سوى المرآة التي تتأمل الطبيعة نفسها فيها . واما ان « الانسان » يجب ان يلغي الانشطار في مجاله الخاص ، هذا الانشطار الذي يفترض انه موجود في الطبيعة ، فهذا ما يتم اثباته الآن بالاسناد الى الانسان بوصفه محض مرآة منفعلة تبلغ الطبيعة الوعيالذاتي فيها ، بالضبط كما تم اثبات ذلك من قبل بالاسناد الى الانسان بوصفه محض جسم طبيعي . لكن فلنتفحص بمزيد من الدقة العبارة الاخيرة التي تلخص كل هذا اللغو .

ان الحقيقة الاولى المؤكدة هي أن الانسان يملك الوعي الذاتي . ان غرائز وطاقات الكائنات الطبيعية الفردية تحول الى غرائز وقوى « الطبيعة » ، هذه الغرائز والقوى التي « تتظاهر » اذن في **عزلة** ، وهذا امر مفروغ منه ، في هذه الكائنات الفردية . ولم يكن بد من الاستعانة بهذا التضليل كيما يحقق في وقت لاحق توحيد هذه الغرائز والقوى الخاصة « بالطبيعة » في الوعي الذاتي الانساني ، وبذلك فان الوعي الذاتي للانسان يحول ، كأمر مفروغ منه ، الى الوعي الذاتي الذي تكتسبه

---

(٢) حرب الكل ضد الكل .

الطبيعة فيه . وان هذا التضليل ينتهي الى حل كاذب : ان الانسان ينتقم من الطبيعة، وبما ان الطبيعة تكتسب وعيها الذاتي فيه ، فانه ينشد بدوره ، في الطبيعة ، وعيه الذاتي ، وهي عملية تمكنه ، بالطبع ، من الا يجد في الطبيعة شيئا سوى ما ينسبه اليها بواسطة التضليل المشار اليه اعلاه .

لقد وصل الاونة بسلام الى النقطة التي انطلق منها في الاصل . لقد دار على عقبيه تماما ـ وهذا هو ما يسمونه في المانيا في الوقت الحاضر .. **تطوير الفكرة** .

بعد هذه المقدمة يأتي العرض الفعلي للاشتراكية الحقيقية .

حجر الزاوية الاول

ص : ١٦٠ : « قال سان سيمون لتلاميذه وهو على فراش الموت : تتلخص حياتي بأسرها في فكرة واحدة : يجب أن يضمن لجميع البشر التطور الاكثر حرية لقدراتهم الطبيعية . لقد كان سان سيمون رسولا للاشتراكية » .

ان هذه العبارة تعالج الآن وفقا للطريقة الاشتراكي الحقيقي الموصوفة أعلاه، بارتباط مع تلك التعمية الطبيعة التي شاهدناها في المقدمة .

« ان الطبيعة بوصفها اساسا لكل حياة هي وحدة تنطلق من ذاتها وتعود الى ذاتها ، وهي تشتمل على التعدد الذي لا حصر له لظواهرها ، وبدونها لا يوجد شيء على الاطلاق . » (ص : ١٥٨) .

ولقد رأينا كيف يسعى المرء الى تحويل الاجسام الطبيعة المختلفة وعلاقاتها المتبادلة الى « ظواهر » متعددة الاشكال للماهية المستترة لهذه « الوحدة » العجيبة . وان العنصر الجديد الوحيد في هذه العبارة هو أن الطبيعة تسمى اولا « اساس كل حياة » ، ومن ثم يقال على الفور انه بدونها لا يوجد شيء على الاطلاق ، الامر الذي يتضمن انها تشتمل على « الحياة » ايضا ، وبالتالي لا يمكن ان تكون مجرد اساس لها .

بعد هذه الكلمات الصاعقة يأتي محور المقالة بكاملها :

« كل واحدة من هذه الظواهر ، كل **حياة فردية** ، انما توجد وتتطور عبر **نقيضتها** ، **صراعها** مع العالم الخارجي ، وليس لها وجود الا على اساس **تفاعلها** مع **كلية الحياة** التي ترتبط معها من جهة اخرى ، **بفعل طبيعتها** ، في كل واحد ، **وحدة الكون العضوية** . » (ص ١٥٨ ، ١٥٩) .

وان هذه العبارة المحورية توضح اكثر كما يلي :

« تجد الحياة الفردية ، من جهة واحدة ، اساسها وينبوعها وجوهرها في كلية الحياة ، ومن جهة أخرى ، فان كليـة الحياة تسعى ، وهي في صراع متصل مـع الحياة الفرديـة ، الى التهامها وامتصاصهـا . » (ص ١٥٩) .

وما دام هذا التقرير ينطبق على كل حياة فرديـة ، فانه يمكن « بالتالي » ان يطبق على البشر ايضـا ، وهو مايتم بالفعل .

« **وبالتالي** فالانسـان لا يسـتطيع ان يتطور الا في كلية الحياة ومن خلالها. » (رقم ١ ، المصدر نفسـه) .

ان الحياة الفردية الواعية تقارن الآن مع الحياة الفردية غير الواعية . والمجتمع البشري مع الحياة الطبيعية العامة ! ومن ثم فان العبارة التي استشـهدنا بها أخيرا تكرر في الشـكل التالي :

« بفعل طبيعتي لا أستطيـع ان أتطور ، لا استطيع ان ابلـغ نصيبي من السـعادة ، المتعـة الواعية ذاتيا بحياتي ، الا في الجماعية مع البشر الاخرين ومن خلالها . » (رقم ٢ ، المصدر نفسـه) .

ان هذا الازدهار الفردي في المجتمـع يوصـف لنا الآن بكـل تفاصيله ، مثلما وصفت لنا أعلاه « الحياة الفردية » بصورة عامة :

« في المجتمع ايضـا ، يصبح تعارض الحيـاة الفردية والحيـاة العامة شرط التطور الانسـاني الواعي . اني لا أتطور كي اتوصل الى حرية التصرف بذاتي ، الى الحرية التي لا سـعادة بدونها ، الا من خلال الصراع المتصل ، من خلال المعارضة المتصلة للمجتمع الذي يناهضـني على انه قوة تحاول تقييدي . ان حياتي عملية تحرر متواصلة ، صراع متواصل ضد العالم الخارجي الشعوري وغير الشـعوري وانتصار عليه ، صراع احاول بـه اخضاعه واسـتخدامه كيما استمتع بحياتي . فغريـزة حفـظ البقاء ، والسعي الى السـعادة الشـخصية ، والى الحرية ، والى ارضاء الرغبات ، هذه هي **اذن** تظاهرات طبيعية ، يعني عقلانية ، للحياة . » (المصدر نفسـه) .

ولنسـتطرد :

« اني اطلب **بنتيجة ذلك** من المجتمـع ان يوفر لي **امكانيـة** ان انتزع منه عنوة سعادتي وارضاءرغباتي ، ان يوفر ميدان قتال من أجل حميتي المولعة بالقتال ، وبالضبط كمـا أن كل نبتـة تتطلب الارض والدفء

والشمس والهواء والمطر كي تنمو ، كي تحمل أوراقـا وازهارا وثمرا ؛ كذلك يرغب الانسان في أن يجد في المجتمع شروط الازدهار التام وارضاء جميع حاجاته وميوله وقدراته . ان من واجب المجتمع ان يقـدم اليه امكانية كسب سعادته . اما كيف سوف يستخدم هذه الفرصة ، وما سوف يصنع بنفسه ، بحياته ، فهذا ما يتوقف عليه ، على فرديته . أنا وحدي أستطيع ان اقرر سعادتي الخاصة . » (ص : ١٥٦ – ١٦٠)

ويعقب ذلك ، كنتيجة للحجة بكاملها ، عبارة سان سيمون التي أوردناهـا في مطلع هذا العرض . وهكذا فان الفكرة الفرنسية قد اسست عقلانيا من قبل العلم الالماني . وكيف كان ذلك ؟

لقد سبق للاشتراكي الحقيقي ان نسب الى الطبيعة افكارا متنوعـة يود أن يراها قد تحققت في المجتمع البشري . وكما جعل قبلا من الكائن الانسـاني الفردي مرآة الطبيعة ، فانه يجعل الآن من المجتمع ككل مثل هذه المـرآة . ويمكن الآن أن ترسم انطلاقا من الافكار المنسوبة الى الطبيعة ، اذا ما مضينا بهذه المحاكمة قدما ، نتيجة قابلة للتطبيق على المجتمع الانساني . وبما أن المؤلف لا يتخلف كي يعالج تطور المجتمع التاريخي ويكتفي بهذه المقارنة المجدبة ، فانه يظل أمرا عصيا على الفهم ان المجتمع لم يكن بصورة دائمة انعكاسا امينا للطبيعة . وبالتالي فان العبـارات الطنانة عن المجتمع الذي يناهض الفرد في صورة قوة تحاول تقييده ، الخ ، تنطبق على جميع اشكال المجتمع . وانه لمن الطبيعي تماما ان تكون بعض التهافات قد تسللت الى هذا التفسير للمجتمع . وهكذا فان من واجب المرء الآن أن يعترف بأن صراعـا يجري في الطبيعة ، بصورة متعارضة مع التناغم الموصوف في المقدمة . ان المجتمع ، « كلية الحياة » ، لا يتصوره مؤلفنا تفاعلا بين « الحيوات الفردية » التي تؤلفه ، بل وجودا منفصلا تتم تفاعلاته مع هذه « الحيوات الفردية » على صعيد آخر ، خاص تماما . واذا كان ثمة اية اشارة الى الاوضاع الفعلية في هذا كله ، فانه الوهـم الذي يجعل من الدولة وجودا مستقلا في مواجهة الحياة الشخصية والايمان بهذا الاستقلال الظاهري على انه شيء مطلق . لكن حقيقة الامر ان مسالة الطبيعـة أو المجتمع لا تطرح على الاطلاق لا هنا ولا في أي موضـع آخر من المقالـة بأكملها ، بل تقتصر المسألة بكاملها على هاتين المقولتين : الفردية والعمومية ، اللتـين تعطيـان اسماء متنوعة واللتين يقال انهما تشكلان قطبين متعارضين مصالحتهما أمر مرغوب فيه حتى الدرجـة القصوى .

وبنتيجة تبرير « الحياة الفردية » بوصفها متعارضـة مع « كلية الحياة » ، يصبح ارضاء الحاجات ، وتطوير القدرات ، والمصلحة الشخصية ، الخ . ، « تعابير

طبيعية وعقلانية عن الحياة » . وبنتيجة تصور المجتمع على أنه انعكاس للطبيعة ، يستنتج ان تعابير الحياة هذه ، في جميع اشكال المجتمع التي وجدت حتى الوقت الحاضر ، بما فيها المجتمع الحالي ، قد بلغت نضوجها الكامل ، واعترف بشرعيتها.

لكننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ١٥٩ ، ان هـــذه التعابير العقلانيـــة والطبيعية عن الحياة « في مجتمعنا الحالي » « معوقة في غالب الاحيان » و « هي تتفسخ عادة ، لهذا السبب وحده ، في افعال مضادة للطبيعة ، وعيوب تتناول الجسد والنفس ، وفي الانانية والشر ، الخ . »

وبما ان المجتمع ، رغم كل شيء ، لا يقابل اذن نموذجه الاصلي، الطبيعة، فان الاشتراكي الحقيقي « يتطلب » منه أن ينتظم بصورة متفقــة مع الطبيعة ويســوغ مطلبه بايراده مثال النبتة غير الموفق على الاطلاق . ففي المحل الاول « لا تتطلب » النبتة من الطبيعة جميع شروط الوجود المعددة اعلاه ؛ فهي اذا لم تجد هذهالشروط مهياة بصورة مسبقة لا تصبح نبتة في حال من الاحوال ، بل تبقى حبة بذار . وفيما عدا ذلك ، فان تركيب « الاوراق والازهار والثمر » يتوقف حتى درجة كبيرة على « الارض » ، و « الدفء » الخ . ، الشروط المناخية والجيولوجية التي تنمو النبتة فيها . وهكذا بينما يرتد « المطلب » المنسوب الى النبتة الى تبعية تامة حيال شروط الوجود الفعلية ، فان اشتراكينا الحقيقي يقيم على هـذا المطلب المزعوم مطالبتـه الخاصة بتنظيم المجتمع يتطابق مع « فرديته » . ان المطالبة بمجتمع يتطابق مــع الاشتراكية الحقيقية يقوم على الطلب الوهمي الذي تتقدم به شجرة نخيل الى « كلية الحيــاة » كي تزودها بالارض ، والدفء ، والشمس ، والهواء ، والمطر ، في القطب الشــمالي .

ان هذا المطلب الذي يتوجه به الفرد الى المجتمعلا يستخلص منتطور المجتمع الفعلي ، بل من العلاقة المزعومة لهاتين الشخصيتين الميتافيزيائيتـين ، الفرديـــة والعمومية . ويكفي من اجل ذلك ان يعتبــر الافراد الخاصون ممثلـين للفردية ، تجسيدات لها ، والمجتمع تجسيدا للعمومية ، وبذلك تــكون الحيلة قد نجحت . وفي الوقت نفسه تكون عبارة سانسيمون بشأن التطور الحر للاستعداداتالطبيعية قد وجدت تعبيرها المضبوط ، وتكتشف المحاكمــة التي تقوم عليها . ان التعبــير المضبوط عنها هي تلك الحجة السـخيفة القائلة ان الافراد الذين يشكلون المجتمــع سوف يحافظون على « فرديتهم » ، سوف يظلون كما هم ، بينما هم يطالبـــون المجتمع بتحويل لا يمكن ان يصدر الا عن تحولهم **الخاص** .

حجر الزاوية الثاني

« واذا كنت لا تعرف الخاتمة ،
فما عليك الا أن تكرر اللازمة أبدا »(٢٤٤).

« ان العضوية العمومية هي التنوع اللامتناهي لجميع الكائنات الفردية، المأخوذة على انها وحدة » (ص : ١٦٠) .

وهكذا نجد انفسنا وقد دفعنا التهفرى من جديد الى بداية المقالة ، ولا بد لنا ان نشاهد مرة ثانية كل مهزلة الحياة الفردية وكلية الحياة . اننا نطلع من جديد على السر العميق لتفاعل هاتين الحياتين . وقد صقل هذه المرة بادخال عبارة جديدة هي « العلاقة القطبية » وتحول الحياة الفردية الى مجرد **رمز** ، **«صورة»** ، عن كلية الحياة . ان هذه المقالة ، مثلها كمثل لوحة مشكالية ، تتركب من انعكاسات عن ذاتها ، وهي طريقة في المحاكمة مشتركة بين جميع الاشتراكيين الحقيقيين . انهم يوزعون حججهم مثل بائعة الكرز التي كانت تبيع سلعتها دون سعر الكلفة ، عاملة وفقا للمبدأ الاقتصادي القديم بان **الكمية** المباعة هي الشيء الهام الوحيد . وانها لطريقة ضرورية بالنسبة الى الاشتراكية الحقيقية ، ما دام كرزها قد فسد حتى قبل نضوجه .

وتعقب ذلك أمثلة قليلة على هذا الازدواج البصري :

حجر الزاوية رقم ١ ، ص ١٥٨ ــ ١٥٩ : « كل حياة **فردية انما توجد وتتطور من خلال نقيضتها...** لا توجد الا على اساس **تفاعلها** مع **كلية الحياة** .	حجر الزاوية رقم ٢ ، ص ١٦٠ ــ ١٦١ : « **كل حياة فردية توجد وتتطور في كلية الحياة ومن خلالها** ، وكلية الحياة لا توجد وتتطور الا في الحياة الفردية ومن خلالها » . (تفاعل)
« وهي ترتبط معها من جهة اخرى ، بفعل طبيعتها ، لتشكل كلا واحدا . « وحدة الكون العضوية .	« ان الحياة الفردية تتطور ... بوصفها **جزءا** من الحياة بصورة عامة .
« ان الحياة الفردية ، من جهة واحدة ، تجد **اساسها** ومصدرها **وجوهرها** في كلية الحياة .	« ان العضوية العالمية تتألف من جميع الافراد الملازمين بالوحدة .

« من جهة اخرى ، فان كليــــة الحياة تسعى ، في **صراع** متواصـــل مــع الحياة الفردية ، الى التهامها . « **وبنتيجة ذلك** (ص : ١٥٩) :

« التي » (كلية الحياة) « تصبح **تربة وجوهر** تطورها » (الحيــــاه الفردية) ... « بحيث **تقوم** الواحدة على الاخرى .

« ان المجتمع الانســاني هو بالنسبة الى الحياة ... **الشعوريــة** كمـــا الحياة غير الشعوريةالعامة بالنسبة الى الحياةالفردية غير الشعورية .

« بحيث **تتصارعان** وتتجابهان . « **يترتب على ذلك** (ص : ١٦١) : « ان **الحياة الفرديــة الشعورية** تتحد ايضا بكلية الحيــاة الشعورية و » ... (العكس بالعكس) .

« لا استطيع ان **اتطور الا في الجماعية** مع البشر الآخرين **ومن خلالها** ... وفي المجتمع ايضا ، فــان تعــارض **الحياة الفردية ، والحيـاة بصورة عامة** يصبح » ، الخ ...

« ان الكائــن الانساني الفــردي لا يتطور الا في المجتمع ومن خلاله ، والمجتمع » ، العــكس بالعــكس . الــخ ...

« الطبيعة ... **وحــــدة** ... تشتمل على **التعدد** الذي لا حصر له لظواهرها . »

« المجتمع **وحـــدة** تضم **وتلخص تعدد** مصائر البشر الفردية » .

لكن مؤلفنا لا يكتفي بهذا العرض المشــكالي ، بل يمضي فيـكرر ملاحظاتـه الخرقاء عن الفردية والعمومية في شكل آخر ايضا . انه ينصب باديء الاســر هذه التجريدات القاحلة على انها مباديء مطلقة ، ويستنتج ان العلاقة نفسها يجب ان تنشأ في العالم الواقعي . وان هذا ليمنحه بصورة مسبقة فرصة ان يقول كــل شيء مرتين (وعذره انه يصنع استنتاجات) ، في شكل مجرد باديء الامر ، ثم في شكل مشخص كاذب كنتيجة تستخلص منه . ومهما يكن من أمر فانه يعمد الى التلاعب بالاسماء التي اعطاها لمقوليته المجردتين . وهكـذا تظهر العموميــة عـلى التتـالي بوصفها طبيعـة ، وكليـة غير شعورية للحيـاة ، ونسخة شعوريـة طبق الاصـــل ، والحيــــاة بصـورة عامـة ، والعضويـة العالميـــة ، والوحـــدة الجامعة ، والمجتمع الانساني ، والجماعيـــة ، ووحدة الكون العضوية ، والسعادة العمومية ، والرخاء العام ، الخ ، وتظهر الفردية تحت الاسماء القابلة للحيــاة الفردية غير الشعورية والشعورية . والســعادة الفردية ، ورخاء الفــرد الخاص ، الخ . ولا بد لنا ، بخصوص كل مــن هــذه الاســماء بدوره ، ان تصغى الــى نفس العبارات الجوفاء التي سبق أن سمعناهــا مرارا حتى التخمة بخصوص الفردية والعموميــة .

وهكذا فان « حجر الزاوية » الثاني لايتضمن شيئا لم يتضمنه من قبل حجر الزاوية الاول . لكن بما ان كلمات **المساواة والتضامن ووحدة المصالح** (٦) تصادف لدى الاشتراكيين الفرنسيين ، فان مؤلفنا يحاول ان يترجمها الى الالمانية ، وان يحولها بذلك الى « احجار زاوية » لاشتراكيته الحقيقية .

« بوصفي عضواً واعياً في المجتمع أعترف بكل عضو آخر على انه كائن مختلف عني، معارض لي، مشابه لي، وفي الوقت نفسه مغروس في الاساس الاصلي المشترك للوجود ومشتق منه . ان كل واحد من زملائي البشر يظهر لي على أنه معارض لي من جراء طبيعته الخصوصية ، ومع ذلك مشابه لي من جراء طبيعته العامة . ان الاعتراف بالمساواة الانسانية ، بحق كل انسان في الوجود ، يتوقف **بنتيجة ذلك** على الوعي بان الطبيعة الانسانية مشتركة بين الجميع ؛ وبالطريقة نفسها ، فان الحب ، والصداقة ، والعدالة ، وجميع الفضائل الاجتماعية تقوم هي الاخرى على الشعور بالتضامن والوحدة الانسانيتين الطبيعيتين . واذا كانت هذه الامور قد اعتبرت حتى الوقت الراهن واجبات وفرضت على البشر ، فانها تصبح **على هذا القرار** في مجتمع مؤسس على **الوعي** بطبيعة الانسان الباطنة ، أي على العقل وليس على الالزام الخارجي ، تظاهرات حرة للحياة . في مجتمع يتطابق مع الطبيعة، اي مع العقل ، يجب على شروط الوجود **بالتالي** ان تكون متساوية بالنسبة الى جميع اعضائه ، أي يجب أن تتحلى بطابع عمومي . » (ص ١٦١ — ١٦٢) .

ان المؤلف يبرهن على براعة مرموقة اذ يطرح باديء الامر فرضية بوصفها بدهية ومن ثم يبررها انطلاقا من ذاتها بواسطة كلمة **بالتالي** ، او **بنتيجة ذلك** ، الخ . وانه لحاذق بصورة لاتقل عن ذلك حين يهرب بصورة عارضة الى استنتاجاته ذات الطابع الخصوصي جدا بيانات تقليدية اشتراكية النزعة باستخدام « اذا كان المرء» ، أو « اذا كان الامر » ، او « هكذا يجب عليهم » ، أو « لكنه سوف يصبح » ، الخ .

في «حجر الزاوية» الاول شاهدنا الفرد من جهة واحدة، ومن جهة ثانية العمومية التي جابهته تحت قناع المجتمع . وان هذا التعارض ليظهر الان بشكل آخر ، اذ ينقسم الفرد الآن ضمن ذاته الى طبيعة خصوصية وطبيعة عامة . وتستخلص من هذه الطبيعة العامة للفرد « المساواة الانسانية » والمصير المشترك . وان تلك الشروط الحياتية المشتركة بين البشر جميعا تتراءى هنا اذن بوصفها نتاجا « لماهية الانسان»، للطبيعة، في حين انها منتجات تاريخية ، مثلها كمثل وعي المساواة بالضبط . ولا

---

(٦) égalité, solidarité, unité des intérêts ، بالفرنسية في النص الاصلي .

يكتفي المؤلف بهذا ، بل يقدم البرهان الحسي على مساواته بتقرير انها مغروسة ، محتواة ، « في الاساس الاصلي للوجود » . وقد علمنا في المقدمة ، ص ١٥٨ ، ان الانسان « يتالف من نفس العناصر ، وهو مزود بتلك القدرات والخصائص الهامة التي تحيي جميع الاشياء » .ولقد علمنا في « حجر الزاوية » الاول ان الطبيعة هي «اساس كل الحياة» ، وبذلك فهي «الاساس الاصلي المشترك للوجود» . وهكذا فان مؤلفنا قد بز الفرنسيين حتى درجة كبيرة ، فلم يبرهن ، « بوصفه عضوا واعيا في المجتمع » ، على مساواة البشر فيما بينهم فحسب، بل على مساواتهم مع كل برغوث، وكل عود من قش ، وكل حجر .

ولسوف نكون سعداء جدا بالاعتقاد بأن « جميع الفضائل الاجتماعية» لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي قائمة « على شعور التضامن والوحدة الانسانيين الطبيعيين » ، حتى اذا كان الرق الاقطاعي ، والعبودية ، والتفاوتات الاجتماعية لسائر العصور ، قد كانت قائمة كذلك على هذا « التضامن الانساني الطبيعي » . وبالمناسبة ، فان هذا « التضامن الانساني الطبيعي » نتاج تاريخي يتغير يوميا في أيدي البشر ، ولقد كان على الدوام طبيعيا جدا ، مهما أمكن أن يبدو لا انسانيا ومضادا للطبيعة ليس في حكم «الانسان » فحسب ، بل في حكم جيل ثوري لاحق ايضا .

ونعلم فيما بعد ، بطريق الصدفة المحضة ، أن المجتمع الحالي قائم على «الالزام الخارجي». ان الاشتراكيين الحقيقيين لا يقصدون من «الالزام الخارجي » القيودالتي تفرضها الشروط الحياتية المادية على أفراد معينين ، بل يقصدون الالزام الذي تمارسه **الدولة** في شكل الحراب ، والشرطة ، والمدافع ، التي هي ابعد ماتكون عن كونها اساس المجتمع ، بل هي محض نتيجة لبنيته . ولقد نوقشت هذه المسألة من قبل في **العائلة المقدسة** . كما نوقشت في المجلد الاول من هذا المؤلف .

ان الاشتراكي يعارض المجتمع الحالي ، « القائم على الالزام الخارجي » ، بالمثل الاعلى للمجتمع الحقيقي ، القائم على « وعي طبيعة الانسان **الباطنة** ، أي على العقل » . وهذا يعني انه قائم على وعي الوعي ، على فكر الفكر . ان الاشتراكي الحقيقي لا يختلف عن الفلاسفة حتى في انتقائه التعابير . انه ينسى ان « الطبيعة الباطنة » للبشر ، مثلها كمثل « وعيهم » لها ، « أي » « عقلهم » . قد كانت في سائر الازمان نتاجا تاريخيا . وانه حتى اذا كان مجتمع البشر يقوم ، كما يعتقد ، « على الالزام الخارجي » ، فان « طبيعتهم الباطنة » سوف تقابل هذا « الالزام الخارجي » .

ونصادف من جديد في الصفحة ١٦٣ الفردية والعمومية بموكبهما المألوف ،

في شكل الرخاء الفردي والعام . وانكم لتستطيعون ان تجدوا تفسيرات مماثلة لعلاقاتهما المتبادلة في اي كتاب عن الاقتصاد السياسي تحت عنوان المزاحمة، وكذلك في هيغل ، حيث تعرض بصورة أفضل .

مثال ذلك ، **الحوليات الرينانية** ، ص : ١٦٣ :

« بتعزيز الرخاء العام أعزز رخائي الخاص ، وبتعزيز رخائي الخاص أعزز الرخاء العام » .

راجع هيقل ، **فلسفة الحق** ، ص ٢٤٨ (١٨٣٣) :

« حين الاحق اغراضي ، اخدم المصلحة العامة التي تخدم بدورها اغراضي » .

قارن كذلك **فلسفة الحق** ، ص ٣٢٤ وما يليها ، بخصوص علاقة المواطن بالدولة .

« وبالتالي فان لدينا . كنتيجة نهائية . الوحدة الشمورية للحياة الخاصة والحياة العامة ، التناغم . » (**الحوليات الرينانية** ، ص : ١٦٣) .

« كنتيجة نهائية لاي شيء لا للحقيقة التالية ، الا وهي ان :

« هذه العلاقة القطبية بين الحياة الفردية والحياة العامة تستقيم في تصارعهما تارة ، وفي كون احداهما شرط الاخرى واساسها تارة اخرى » .

ان « النتيجة النهائية » لذلك كله هي على الاكثر تناغم اللاتناغم مع التناغم، وان كل ما يترتب على التكرار المستمر لهذه العبارات الطنانة المألوفة جيدا هو اعتقاد المؤلف بأن صراعه المجدب مع المقولتين المجردتين للفردية والعمومية يشكل الطريقة المناسبة من اجل حل المسائل الاجتماعية .

ويختتم المؤلف حديثه بهذا التعبير الانيق :

« ان المساواة العمومية تشكل اساس المجتمع العضوي الذي يتطور عبر النزاعات التي تقوم بين الافراد والنظام العام كي يبلغ الاتفاق الطليق ، وحدة السعادة الفردية والعمومية ، التناغم الاجتماعي »(!) « الجماعي » (!) « الذي هو انعكاس للتناغم العمومي . » (ص: ١٦٤).

انه لمن قبيل التواضع حقا أن تسمى هذه العبارة «حجر زاوية» . انها صخرة العصور التي تقوم عليها الاشتراكية الحقيقية بكاملها .

حجر الزاوية الثالث

« هذا التعارض القطبي ، هذا التفاعل بين الحياة الخاصة والحياة العامة للطبيعة هو الذي يشكل اساس صراع الانسان ضد الطبيعة . وحين يرتدي هذا الصراع مظهر الفعالية الشعورية، فانه يسمى **العمل**.» (ص : ١٦٤) .

الم يكن حريا بنا أن نقول أن هذه الفكرة عن « التعارض القطبي » تقوم على اساس مشاهدة الصراع الذي يخوضه الانسان ضد الطبيعة ؟ فاولا يصنع تجريد من حقيقة قائمة ؛ ومن ثم يقال ان هذه الحقيقة القائمة مؤسسة على ذلك التجريد . هكذا يجب ان تتصرف اذا كنت تريد ان تبدو متمكنا من العمق الالماني ومن موهبة التأمل الفلسفي .

مثال ذلك : **حقيقة قائمة** : القط يأكل الفار .

تفكير : قط ــ طبيعة . فأر ــ طبيعة . استهلاك للفأر من قبل القط = استهلاك الطبيعة من قبل الطبيعة = استهلاك ذاتي للطبيعة .

التصور الفلسفي للحقيقة القائمة : ان التهام الفار من قبل القط قائم على اساس الاستهلاك الذاتي للطبيعة .

وبعدما أعطى صراع الانسان ضد الطبيعة مثل هذه الصورة المضللة ، يمضي المؤلف كي يعطي فعالية الانسان الشعورية في علاقتها بالطبيعة صورة مضللة بأن يتصورها **تظاهرة** هذا التجريد البسيط للصراعات الفعلية . وان كلمة **العمل** الدنسة تحشر اخيرا في الموضوع كنتيجة لتلك العملية من التضليل. لقد كانت هذه الكلمة على راس لسان صاحبنا الاشتراكي الحقيقي منذ البداية ، لكنه لم يجرؤ على التفوه بها قبل أن يسبغ عليها صفة الشرعية بالطريقة المناسبة . ان العمل يصبح خاتمة انشاء منطلقه التصور المجرد البسيط للانسان والطبيعة ، وبذلك فانه يعرف بطريقة هي مناسبة وغير مناسبة على حد سواء لجميع مراحل تطور العمل .

« **وبالتالي** ، فان العمل هو اية فعالية شعورية من جانب الانسان يحاول بها أن يحقق السيطرة على الطبيعة بمعنى روحي ومادي ، بحيث

يستطيع ان يجعل منها اداة الاستمتاع الواعي بحياته ويستخدمها من اجل حاجاته الروحية والجسدية » (المصدر نفسه) .

ولسوف نكتفي بان نلفت الانتباه الى هذا الاستنتاج اللامع :

« عندما يظهر النزاع على انه فعالية شعورية ، فانه يسمى العمل — وبالتالي فان العمل هو اية فعالية شعورية من جانب الانسان » ، الخ .

واننا لندين بهذا الاكتشاف العميق الى « التعارض القطبي » .

وسوف يتذكر القارىء بيان سان سيمون المذكور أعلاه بخصوص التطور الحر لجميع قدرات الانسان ويتذكر في الوقت نفسه أن فوريه كان راغبا في مشاهدة **العمل الجذاب**(أ) يحل مكان **العمل البغيض**(ب) . واننا لندين « للتعارض القطبي » بالتبرير والتفسير الفلسفيين التاليين لهذه الموضوعات :

« **لكن** بما أن » (ان « لكن » هذه يقصد بها الاشارة الى أنه ليس ثمة اية رابطة بين ما يلي وما سبق) « كل **تظاهرة** وممارسة وتعبير عن قوى الحياة وامكاناتها **يجب** ان تكون بالنسبة الى **الحياة** مصدر متعةورضا، فانه **يترتب على ذلك** ان العمل **يجب** ان يكون هو نفسه تظاهرة وتطورا للقدرات الانسانية **ويجب** ان يكون مصدرا للمتعة والرضا والهناءة . **وبنتيجة ذلك** ، فان العمل **يجب** هو نفسه أن يصبح تظاهرة **حرة** من الحياة ، وبذلك مصدرا « للمتعة . » (المصدر نفسه) .

اننا نطلع هنا على ما وعدنا به في مقدمة **الحوليات الرينانية** ، وهو « الى اي مدى يختلف العلم الاجتماعي الالماني في تطوره حتى الوقت الحاضر عن العلم الاجتماعي الفرنسي والانكليزي » وما معنى « عرض مذهب الشيوعية في شكل علمي » .

وانها لتكون عملية مطولة ومضجرة ان نعرض كل ثغرة منطقية ترد في سياق هذه الاسطر القليلة . لكن فلنأخذ اولا بعين الاعتبار الاهانات الموجهة الى **المنطق الصوري** .

(أ) travail attrayant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) travail répugnant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

انه ليفترض ضمنا ، سعيا وراء البرهان على ان العمل ، تظاهرة الحياة، يجب ان يكون مصدر متعة، ان الحياة يجب ان توفر المتعة في جميع تظاهراتها، ويستنبط من ذلك هذه النتيجة،الا وهي:انه ما دام العمل تظاهرة للحياة ، فانه يجب ان يكون هو الآخر مصدرا للمتعة . وان المؤلف ، الذي لا يكتفي بما حققه بواسطة هذه المراوغة من تحويل المصادرة الى نتيجة ، يستخلص فضلا عن ذلك نتيجة كاذبة . انه يترتب بالنسبة اليه على كون « كل تظاهرة يجب ان تكون بالنسبة الى الحياة مصدر متعة » ان العمل ، الذي هو احدى تظاهرات الحياة هذه ، « يجب ان يكون هو نفسه تظاهرة وتطورا للقدرات الانسانية » ، يعني للحياة مرة أخرى . وفي حقيقة الامر يجب أن يكون ما هو كائنه . كيف يمكن للعمل الا يكون ، في برهة معينة ، « تظاهرة للقدرات الانسانية »؟ لكن هذا ليس كل شيء . فلأن العمل يجب أن يكون كذلك ، فانه « ينبغي » « بنتيجة ذلك » أن يكون كذلك ، أو بصورة أدق : لان العمل « يجب ان يكون تظاهرة وتطوراللقدرات الانسانية»، فانه ينبغي بنتيجة ذلك أن يصبح شيئا ما مختلفا كل الاختلاف ، الا وهو « تظاهرة حرة للحياة » ، الامر الذي لم يكن موضوع بحث حتى الآن . وفيما كانت مصادرة العمل من حيث هو متعة قد استنتجت أعلاه من مصادرة متعة الحياة ، فان المصادرة السابقة تقدم الآن كنتيجة للمصادرة الجديدة عن « التظاهرة الحرة للحياة في العمل » .

وبقدر ما يتعلق الامر بمضمون الفقرة ، فان المرء لا يستطيع أن يتبين تماما السبب في ان العمل لم يكن على الدوام ما يجب ان يكونه ، وفي أنه يجب ان يصبح الآن ما يجب ان يكونه ، ولا السبب في انه يجب ان يصبح شيئا لم يكن ملزما حتى الوقت الراهن بان يكونه . لكن من المؤكد ان من واجب المرء ان يتذكر ان ماهية الانسان والتعارض الفعلي بين الانسان والطبيعة لم يكونا قد فسرا بعد تفسيرا كاملا حتى الوقت الراهن .

ويتلو ذلك « تبرير علمي » للمبدأ الشيوعي عن الملكية الجماعية لمنتجات العمل :

« ولكن نتاج العمل » (إن « لكن » الجديدة هذه تملك نفس المعنى الذي تملكه « لكن » السابقة) « يجب ان يخدم في نفس الوقت الواحد سعادة الفرد ، الفرد العامل ، والسعادة العامة . وان هذا ليتحقق من جراء حقيقة ان جميع الفعاليات الاجتماعية متكاملة ومتقابلة » (المصدر نفسه) .

ليست هذه العبارة سوى نسخة عن المديح الذي يكيله اي اقتصاد سياسي.

للمزاحمة وتقسيم العمل . باستثناء ما طرأ على هذه الحجة من وهن من جراء ادخال كلمة « سعادة » .

وأخيرا نعطي تبريرا فلسفيا لتنظيم العمل لدى المؤلفين الفرنسيين :

« ان العمل من حيث هو فعالية حرة توفر المتعة والرضا وتخدم الرخاء العام في الوقت نفسه ، هو أساس تنظيم العمل . » (ص : ١٦٥) .

لكن بما أن العمل **يجب** مثلا أن يصبح فعالية حرة توفر المتعة ، الخ ، وبما أنه **ينبغي** ان يصبح كذلك ، وبالتالي فانه لم يصبح كذلك بعد ، فان المرء لا بد ان يتوقع **على العكس من ذلك** ، ان يكون تنظيم العمل اساس « العمل من حيث هو فعالية توفر المتعة » ، الخ . بيد أن **مفهوم** العمل بوصفه فعالية حرة كاف تماما بالنسبة الى المؤلف .

وفي نهاية المقالة يحسب المؤلف انه انتهى الى « نتائج » .

ان « احجار الزاوية » و « النتائج » هذه ، بالاضافة الى تلك الجلاميد الغرانيتية الاخرى التي تصادف في **الأوراق الاحدى والعشرون ، وكتاب المواطن ، والمقالات غير المنشورة الجديدة**(٢٤٥) ، تشكل الصخرة التي تنوي **الاشتراكية الحقيقية ، الشهيرة بالفلسفة الاجتماعية الالمانية** ، ان تبني كنيستها عليها .

ولسوف تسنح لنا الفرصة للاصغاء الى بعض التراتيل ، الى مقاطع قليلة من النشيد العبراني الرمزي والصوفي(٦) التي ترتل في هذه الكنيسة .

---

(٦) Cantique allégotique hebraïque et mysthique ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(٤)

كارل غرون

«الحركة الاجتماعية في فرنسا وبلجيكا» (دارمستادت ١٨٤٥)

أو كيف تكتب الإشتراكية الحقيقية التاريخ

« في حقيقة الامر ، لو لم تكن المسألة هنا هي معالجة الرهط بكامله .... فالارجح اننا كنا نرمي القلم جانبا .... والآن ، هذا هو » (كتاب موندت **تاريخ المجتمع**) « يتقدم بالعجرفة نفسها امام حلقة القراء العريضة ، امام ذلك الجمهور الذي ينقض بجشع على كل شيء يحمل على واجهته كلمة **اجتماعي** لان غريزة صادقة تخبره عن أسرار الازمان المقبلة المخبأة في هذه الكلمة الصغيرة . ومن هنا كانت مسؤولية الكائن المزدوجة وعقوبتـــه المضاعفة ، اذا هو اندفع في مشروع ليس مؤهلا له !

« اننا لن نأخذ على الهر موندت عدم معرفته بأي شيء من الانجازات الحالية للادب الاجتماعي الفرنسي والانكليزي باستثناء ما كشفه لنا **الهر ل . شتاين** . ان كتاب شتاين كان يمكن أن يعتبر حين ظهر خليقا بالملاحظة . اما ان نسبك في هذه الايام العبارات الجوفاء عن سان سيمـون ، وان نسمي بازار وانفانتان فرعي الســان سيمونيـة ، وان تتبـع ذلـك بفوريه وبكل اللغو التافه عن برودون ، الخ . ! ... ومـع ذلك فقد كنا نتغاضى بكل طيبة خاطر عن ذلك لو أن **تكوين** الافكـار الاجتماعية كـان معروضا على الاقل بطريقة جديدة واصيلة . »

ان الهر غرون يبدأ ، بهذا الاعلان المتكبر والخليق برداماتني(٢٤١) ، استعراض كتاب موندت **تاريخ المجتمع** (في **المقالات غير المنشورة** ، ص : ١٢٢ ، ١٢٣) .

وسوف يدهش القارىء للموهبة الفنية التي يتحلى بها الهـر غرون الـذي يقدم في واقع الامر ، تحت هذا القناع ، نقدا لكتابه الخاص الذي لم يكن قد شاهد النور بعد في ذلك الحين .

اننا نشاهد عند الهر غرون انصهارا للاشتراكية الحقيقية مع الاسلوب الادبي المستلهم من المانيا الفتاة — وهو مشهد مسلٍ حتى الدرجة القصوى . ان للكتـاب المذكور أعلاه شكل رسائل موجهة الى سيدة ، ومن هنا يستطيع القارىء ان يحدس ان الآلهة الحبلى بالافكار العميقة للاشتراكية الحقيقية تتهاوى مكللة بأزهار واعواد مر " الادب الحديث " . فلنشرع ونلتقط بعض الازهار .

« كانت **الكارمانيول**(آ) تتردد من تلقاء نفسها في راسي .... وعلى أي حال فانه أمر رهيب بالنسبة الى **الكارمانيول** ان تتناول طعام الافطـار في راس كاتب الماني ، حتى اذا لم تعمد بصـــورة فعلية الى الاقامـة الدائمة هناك . » (ص : ٣) .

« لو كان هيغل العجوز امامي لامسكت بخناقه : ماذا ! فالطبيعة اذن هي الاسلوب الآخر لوجود الفكر ؟ ماذا ! ايها المغفل ! » (ص : ١١) .

« ان بروكسل هي حتى درجة ما نسخة ثانية عن الجمعية الفرنسية : ان لها حزبيها للجبل والوادي . » (ص : ٢٤) .

« مستشفى مجانين السياسة . » (ص : ٨٠) .

« يرقات مرحة ، شاعرية ، متهافتة ، وهمية . » (ص : ٨٢) .

« ليبرالية عودة الملكية ، الصبار الذي تذهب جذوره في الهواء والذي يلتف مثل نبات طفيلي حول مقاعد مجلس النواب . » (ص : ٨٧ ، ٨٨) .

أما ان الصبار « لا تذهب جذوره في الهواء » ولا هو « نبات طفيـلي » ، وان اليرقات أو « الحادرات »(ب) « المرحة » ، « الشاعرية » ، أو « المتهافتة » لا وجود لها ، فهذه ما لايفسد في حال من الاحوال جمال هذه الصور المليحة :

« في ملء هذا البحر الهائج » (من الصحف والصحفيين في قاعة مطالعة مونبانسيه)(٢٤٧) « احسني على اي حال مثـل نوح ثانٍ ، يرسـل حماماته ليتأكد مما اذا كان مقدوره ان يبني مسكنا او يزرع كرما في أي

(آ) Carmagnole ، نشيد فرنسي من أيام الثورة .

(ب) الحادرة ، الحشرة بين دوري اليرقة والحشرة التامة .

موضع أو يتوصل الى اتفاق معقول مع آلهته الغاضبة .» (ص : ٢٥٩).

مما لا ريب فيه أن الهر غرون يتحدث هنا عن نشاطه كمراسل صحفي .

« كان كاميل ديمودان **رجلا** ، وكانت الجمعية التأسيسية تتشكل من **بورجوازيين صغار** . وكان روبسبير **ساحرا فاضلا** . وبكلمة واحدة ، فان التاريخ الحديث هو صراع الحياة او الموت ضد البقالين والسحرة !!! » (ص : ٣١١) .

« ان السعادة زائد ، لكن زائد مرفوع الى القوة س . » (ص : ٢٠٣).

وفي حقيقة الامر ، فالسعادة = + ^{س} ، وهي حقيقة لا يمكن أن تصادف الا في الرياضيات الجمالية للهر غرون .

« تنظيم العمل ، ما هو ؟ وردت الشعوب على أبي الهول بأصوات الف صحيفة ... ان فرنسا تغني المقطع الشعري ، والمانيا تغني المقطع المضاد(٢٤٨) ، المانيا الصوفية العجوز . » (ص : ٢٥٩) .

« ان اميركا الشمالية لابغض الي من العالم القديم ، لان انانيتها البقالية تحمل على خديها تورد الصحة الوقحة ... لان كل شيء هناك سطحي جدا ، ضحل الجذور جدا ، ويكاد يكون في امكاني ان اقول **اقليمي** جدا !!! انتم تسمون أميركا العالم الجديد ؟ انها أقدم جميع العوالم القديمة ؛ ان ثيابنا البالية اصبحت الزي هناك . » (ص: ١٠١، ١٢٤).

اننا لا نعرف حتى الوقت الحاضر سوى أن الجوارب الالمانية الصنع التي لم تلبس عندنا كانت تلبس هناك ، بالرغم من أنها من نوعية سيئة جدا لا يمكن أن تصبح « زيا » .

« استقرار هذه المؤسسات المنطقي والوطيد » (ص : ٤٦١) .

ما لم تفرح هذه الورود قلبك ،
فليس لك حق في أن تكون « انسانا » ! (٢٤٩) .

يا له من ظرف داعر ، يا لها من براءة ماكرة ! يا له من صراع بطولي مع القضايا الجمالية ! ان هذه اللامبالاة وهذه الاصالة جديرتان بهايني !

لقد خدعنا القارىء . ان ملامح الهر غرون الادبية ليست زينة للعلم الاشتراكي الحقيقي ، بل ليس هذا العلم سوى حشو يملأ فجوات هذه الثرثرة الادبية ، ويشكل اذا جاز التعبير « خلفيتها الاجتماعية » .

وفي مقالة للهر غرون بعنوان « فيورباخ والاشتراكيون » يرد ما يلي (**كتاب المواطن الالماني**) (ص : ٧٤) :

« عندما نلفظ اسم فيورباخ نلخص جميع المخاضات الفلسفية من بيكون اوف فيرولام حتى الوقت الراهن ، ونحدد في وقت واحد غرض الفلسفة ومعناها الاخيرين ، وتصادف **الانسان** من حيث هو النتيجة الاخيرة للتاريخ العالمي . وعندما نسلك هذه الطريق تتقدم بصورة **أوثق** ، **لانها اعمق**، مما لو طرحنا على بساط البحث الاجور، والمزاحمة ، ومساوىء الدساتير وانظمة الحكم ... لقد ربحنا **الانسان** ، الانسان الذي تخلص من الدين ، ومن الافكار المائتة ، ومن كل ما هو غريب عنـه ، مـع كل ما يفترضه ذلك من التطورات في الممارسة ، لقد ربحنا **الانسان النقي** ، **الجوهري** . »

ان هذه الجملة الوحيدة تكفي لتبين لنا أي صنف من « اليقين » و « العمق » يجب أن نتوقع من الهر غرون . انه يجهل المسائل الصغرى . فاما تسلح بايمانه الذي لا يتزعزع بنتائج الفلسفة كما صاغها فيورباخ ، الا وهي ان « الانسان » ، « الانسان النقي ، الجوهري » ، هو الغرض الاخير للتاريخ العالمي ، وان الدين ماهية انسانية مغتربة ، وان الماهية الانسانية هي ماهية انسانية ومقياس الاشياء جميعا ــ وقد تسلح فضلا عن ذلك بالحقائق الاخرى للاشتراكية الحقيقية (انظر أعلاه) ، الا وهي ان المال ، والعمل المأجور ، الخ ، هي كذلك ضياعات للماهية الانسانية ، وان الاشتراكية الالمانية هي تحقيق الفلسفة الالمانية والحقيقة النظرية للاشتراكية والشيوعية الاجنبيتين ، الخ ... فان الهر غرون يسافر الى بروكسل وباريس بكل رضا الاشتراكي الحقيقي .

ان هذه التبويقات العظمى التي يطلقها الهر غرون اشادة بالاشتراكية الحقيقة وبالعلم الالماني تتجاوز كل ما حققه في هذا المجال زملاؤه في الايمان . وبقدر ما تتعلق هذه المدائح بالاشتراكية الحقيقية فمن الواضح انها صادقة كل الصدق . ان تواضع الهر غرون لا يسمح له بان يتفوه بعبارة واحدة لم ينطق بها من قبل اشتراكي حقيقي آخر في **الاوراق الاحدى والعشرون** ، **وكتاب المواطن** ، **والمقالات في النشورة الجديدة** . وفي الحقيقة انه ليس لكتابه هدف آخر سوى تكملة موجز للحركة الاجتماعية الفرنسية رسمت خطوطه العامة في **الاوراق الاحدى والعشرون** (ص ٧٤ ــ ٨٨) من قبل هيس ، وبذلك فانه يلبي حاجة تم التعبير عنها في المؤلف نفسه في الصفحة ٨٨(٢٥٠) . ولا بد أن تكون الفلسفة الالمانية مدينة له بعمق لثنائه عليها، نظرا لضآلة معلوماته عنها. ان الكبرياء القومية عند الاشتراكيين

الحقيقيين ، الفخورين بالمانيا باعتبارها ارض « الانســـــان » ، أرض « الماهيــة الانسانية » ، في مواجهة القوميات الدنسة الاخرى ، هــذه الكبرياء تبلغ أوجهـــا عنده . واننا نقدم ادناه نماذج قليلة عنها :

« لكني كنت أود أن أعرف ما اذا كانوا لا يريدون جميعا ان يتعلموا منا ، هؤلاء الفرنسيين ، والانكليز ، والبجليكيين ، والاميركيين الشماليين . » (ص : ٢٨) .

وانه ليسهب الآن في هذا الامر :

« يبــدو لي **الاميركيون الشماليون** مبتذلين كليــا ، وعــلى الرغم مــن تشريعهم الليبرالي ، فمن المرجح انهم سوف يتعلمــون منا ان يعرفوا **الاشتراكية** . » (ص : ١٠١) .

وعلى الاخص اذا عرفنا ان لديهم ، منذ عام ١٨٢٥ ، مدرستهم الاشتراكيــة والديموقراطية الخاصة التي كان اقتصاديهم كوبر يناهضها منذ عام ١٨٣٠ .

« الديموقراطيون **البلجيكيون** ؟ هل تعتقدون انهم تقدموا نصف المسافة التي قطعناها نحن الالمان ؟ لقد دخلت في مشادة مع واحــد منهم كــان يعتبر ان **تحقيق حرية الوجود الانساني** خرافة ! » (ص : ٢٨) .

ان قومية « الانسان » ، « الماهية الانسانية » ، « حرية الوجود الانساني » ، تثبت هنا انها متفوقة حتى درجة بعيدة على القومية البلجيكية .

« **الفرنسيون** ! دعوا هيغل في سلام حتى تفهموه . » (اننا نعتقد ان نقد **ليرمينيه** لفلسفة الحق(٢٥١) ، وهو نقد ضعيف جــدا على اي حــال ، يبرهن على فهم لهيغل اعمق من كل ما كتبه الهر غرون باسمه او تحت الاسم المستعار « أرنست فون ديرهايد . ») « جربوا الا تشربوا قهوة أو خمرة على الاطلاق لمدة سنة ؛ لا تنساقوا مع اي هوى مثير ؛ دعــوا غيزو يحكم ودعوا الجزائر تسقط تحت سيطرة مراكش » (كيف يمكن للجزائر ان تسقط تحت حــكم مراكش حتى اذا تخلى الفرنسيــون عنها ؟) ؛ « اجلسوا في علية وادرسوا **المنطق وعلم الظواهر** . وعندما تهبطون بعد سنة ، هزيلي القوام حمر العيون ، وتمضون الى الشارع وتتعثرون بمتأنق او ببائع متجول في المدينة ، فلا ترتبكوا . ذلــك انكم سوف تكونون قد اصبحتم في هذه الاثناء رجالا كبارا واقوياء ، وسوف يكون ذهنكم اشبه بسروة تتغذى بنســـغ عجائبي » (!) ؛ « وان كــل

ما سوف ترونه سوف يسلمكم نقاط ضعفه الاكثر سرية ؛ وبالرغم من كونكم أرواحا مخلوقة ، فسوف تتغلغلون مع ذلك الى قلب الطبيعة ؛ ولسوف تكون نظرتكم قاضية ، وكلمتكم سوف تحرك الجبال ، وسوف يكون جوابكم أحد من الشفرة الاحد . وسوف تتقلمون الى أوتيل دي فيل ـ فاذا البورجوازية شيء من الماضي . وسوف تخطون الى قصر بوربون ـ فاذا هو ينهار . ان مجلس النواب بأسره سوف يذهب هباء منثورا(آ) ، ويختفي غيزو ، ولن يكون لويس فيليب الشاحب سوى شبح تاريخي ، بينما تنهض من جميع هذه العناصر التي محقتموها الفكرة المطلقة للمجتمع الحر ظافرة . واذا تركنا المزاح جانبا ، فانكم لن تستطيعوا ان تفهموا هيغل الا اذا اصبحتم قبلا هيغل انتم انفسكم . وكما قلت أعلاه ، ان معشوقة مور لا يمكن ان تموت الا على يدي مور نفسه . »(٢٥٢) (ص : ١١٥ ـ ١١٦) .

ان الاريج الادبي لهذه البيانات الاشتراكية الحقيقية سوف يدغدغ آناف جميع الناس . ان الهر غرون ، مثله كمثل جميع الاشتراكيين الحقيقيين ، لا ينسى ان يقدم الينا من جديد الثرثرة القديمة عن سطحية الفرنسيين :

« ذلك انه محكوم علي أن اجد الفكر الفرنسي قاصر وسطحي كلما احتككت به عن قرب . » (ص : ٣٧) .

ولا يخفي الهر غرون عنا حقيقة ان القصد من كتابه تمجيد الاشتراكية الالمانية من حيث هي نقد للاشتراكية الفرنسية :

« ان الدهماء الادبية في المانيا المعاصرة تسمي محاولاتنا الاشتراكية محاكاة للضلالات الفرنسية . ولم يجد احد حتى الآن ان مثل هذا الكلام يستحق الرد عليه . ولا بد للدهماء ان تحس الخجل ، ان كان لديها أي احساس بالخجل على الاطلاق ، عندما تقرأ **هذا** الكتاب . ومن المرجح انها لم تتخيل قط ان **الاشتراكية الالمانية نقد للاشتراكية الفرنسية** ، وأنها ابعد ما تكون عن اعتبار الفرنسيين مبتكري **عقد اجتماعي**(ب) جديد ، بل هي تطالب الاشتراكية الفرنسية **بتقويم نقائصها في مدرسة العلم الالماني** . وان اصدار ترجمة كتاب فيورباخ **جوهر المسيحية** هو قيد التحضير حاليا في باريس . الا فلينتفع الفرنسيون ايما انتفاع من المدرسة الالمانية ! ومهما ترتب على الوضع الاقتصادي لهذه البلاد او على

(آ) nihilum album ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) Contrat social ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كوكبة السياسة الحالية ، فان النظرة الانسانية وحدها سوف تجعل الوجود **الانساني** امرا ممكنا في المستقبل . ان الالمان ، هـذا الشعب اللاسياسي ، هذا الشعب المنبوذ ، هذا الشعب الذي ليس هو شعبا ، سوف يضعون حجر الزاوية من اجل بناء المستقبل . » (ص : ٣٥٣).

ومن المؤكد ان الاشتراكي الحقيقي ، المستغـــرق في الفته مع « الماهيـــة الانسانية » ، لا يحس حاجة الى معرفة اي شيء عما « يمكن ان يترتب على الوضع الاقتصادي والكوكبـة السياسـية » لبلد ما .

ان الهر غرون ، بوصفه رسـولا للاشتراكيـة الحقيقيـة ، لا يكتفـي ، كمـا هي حـال الرسـل الآخريـن . بالمباهـاة بالعلـم الجامـع لدى الالمـان بالمقارنة مع جهالة الامم الاخرى . انه يفرض نفسه بكل رباطـة جأش مستخدمــا خبرته الطويلة كأديب ، مثله كمثل عابر الكرة الارضية الشهير ، على ممثلي الاحزاب الاشتراكية والديموقراطية والشيوعية المختلفة . وبعدما يشمهم من جميع الزوايا ، يتقدم اليهم على انه رسول الاشتراكية الحقيقية . وان كل ما يتبقى له كي يفعله هو ان يلقنهم الدروس ، أن ينقل اليهم أعمق الاكتشافات المتعلقة بالانسانية الحرة . ان تفوق الاشتراكية الحقيقية على الاحزاب الفرنسـية يتخذ الآونة شـكل التفوق الشخصي للهر غرون على ممثلي تلك الاحزاب . واخيرا ، فان هذا لا يوفر له الفرصة لاستخدام زعماء الاحزاب الفرنسـية كمواطيء قدم للهر غرون فحسب ، بل للنطق بمختلف انواع الثرثرة ايضا ، وبذلك يعوض الاقليمي الالماني عن الجهود التي تكبدها في قراءة البيانات الاخصب للاشتراكية الحقيقية .

« لقد ارتسـمت على وجه **كابس** ملامح الغبطة العامية عندما اكـدت لـه رضاي التام عن خطابه » (ص : ٥٠) .

ولم يضع الهر غرون وقتا في تثقيف كابس في موضوع الارهـاب الفرنسي(آ) و « اسعدت بكسب تأييد صديقي الجديد » (ص : ٥١) . وكان تأثيره على **برودن** هاما ايضا ، لكن بطريقة مختلفة .

« وسررت ايما سرور اذ اصبحت ، اذا جاز التعبير ، **معلما خاصا** (ب) للرجل الذي ربما لم يكن لفطنته مثيل منذ ليسنغ وكانط . » (ص: ٤٠١)

وليس **لويس بلان** الا « صديقه الشاب » (ص : ٣١٤) .

« استفسرني بلهفة عظيمة ، لكن بجهل عظيم ايضا ، عن اوضاعنا . نحن الالمان » (!) « نعرف الاوضـاع الفرنسـية بصـورة لا تقل على وجـه

(آ) مما لا ريب فيه ان المقصود عهد الارهاب .

(ب) في الالمانية Privat Dozen ، وهو استاذ الجامعة الذي يعطي دروسا خاصة في الالمانية .

التقريب عن معرفة الفرنسيين انفسهم ؛ اننا على الاقل ندرسها » (أ) (ص : ٣١٥) .

ونعلم عن « بابا كابيه » انه « محدود » (ص : ٣٨٢) . لقد طرح الهر غرون عليه عددا من المسائل ، وكابيه

« اعترف بأنه لم يستطع على وجه الدقـة ان يسبر غورهـا . اني » (غرون) « لاحظت ذلك منذ زمن طويل ؛ ومن الطبيعي ان هذا وضع حدا لكل مناقشة ، خاصة وقد ادركت ان مهمة كابيه انتهت منذ زمن طويل . » (ص : ٧٨١) .

وسوف نرى فيما بعد كيف يسعى الهر غرون الى اعطاء كابيه « مهمـة » جـديـدة .

فلنعالج قبلا الخطوط الرئيسـية والافكار التقليدية البالية تماما التي تشكل صقل كتاب غرون . ان هذه الافكار وتلك الخطوط منسوخة عن هيس ، الذي ينتحله الهر غرون على اية حال بالطريقة الافخم . ان القضايا التي كانت غامضة وصوفية كليا عند هيس ، لكن التي كانت في الاصل — في الاوراق الاحـدى والعشرون — جديرة بالمعرفة ، ولم تصبح مضجرة ورجعية الا بنتيجة ظهورها المتكـرر ابدا في المواطن و والمقالات غير المنشورة الجديدة و الحوليات الرينانية ، في وقت كانت قد باتت فيه عتيقة بالية — هذه القضايا تصبح هراء خالصا بين يدي الهر غرون .

ان هيـس ينشيء مقارنة بين تطور الاشتراكية الفرنـسية وتطـور الفلسفـة الالمانية — سان سيمون وشيلنغ ، فورييه وهيغل ، برودون وفيورباخ ، انظـروا على سبيل المثال الاوراق الاحدى والعشرون ، ص : ٧٨ ، ٧٩ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ؛ المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ (« المقارنة بين فيورباخ وبرودون » ، مثلا هيس : « ان فيورباخ هو برودون الالمـاني » ، الـخ ، المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ٢٠٢ ، غرون : « ان برودون هو فيوربـاخ الفرنسي » ، ص : ٤٠٤) . ان هذا العرض التخطيطي المستلهم من هيس هـو الشيء الوحيد الذي يعطي تماسكا باطنيا لكتاب غرون . لكن من المؤكد أن الهر غرون لا يتوانى عن اضافة مسحة ادبية على عبارات هيس . بل الاكثر من ذلك ان اخطاء واضحة من جانب هيس ، مثـلا ان التحليلات النظريـة تشكل « الخلفية النظرية » و « الاساس النظري » للحركات الواقعية (مثلا المقـالات غير المنشـورة الجديدة ، ص : ١٩٢) ينسخها الهـر غرون بصـــورة اميـنـة (مثـلا : غرون ، ص :

٢٦٤ : « ان الخلفيـــة الاجتماعيـــة للمســـــألة السـياسـية في القـرن الثامـن عشر ... كـانت النتاج المتواقت لاتجـاهين فلسـفيـين » ـ اتجاه الحسيين واتجاه الطوليين .) وانه لينسخ كذلك الراي القائل انه يكفي نقـل فيورباخ الـى الممارسـة ، تطبيقه بكل بسـاطة على الحياة الاجتماعية ؛ كي يصنع النقد التام للمجتمع القائم . واذا اضاف المرء الملاحظات النقدية التي وجهها هيس في مكان آخر الـى الشيوعية والاشتراكية الفرنسيتين ، مثال ذلك : « ان فوريـه ، وبرودون ، الخ ، لم يمضوا الى ابعد من مقولة العمل المأجور » (**كتاب المواطن** ، ص : ٤٠ ، ومواضع اخرى) ، و « ان فوريه ليود أن يصنع سعادة العالم بواسطة رابطات جديدة على اساس الانانية » (**المقالات غير المنشورة الجديدة** ، ص : ١٩٦) ، وانــه « حتـى الشيوعيين الراديكاليين الفرنسيين لم يتخطوا بعد التعارض بين العمل والمتعة ، لم يتوصلوا بعد الى فكرة **وحدة الانتاج والاستهلاك** ، » ، الخ ، (**كتاب المواطن** ، ص : ٤٣) ؛ و « ان الفوضوية انكار مفهوم السلطة السياسية » (**الاوراق الاحـــدى والعشرون** ؛ ص : ٧٧) ، الخ ، فانه يضع في جيبه نقـد الهر غـرون للفرنسيين بكامله ، كما كان الهر غرون قد وضع هذا النقد في جيبه قبـل ذهابه الـى باريس بوقت طويل . واذ يصفي الهر غرون حساباته مـع الاشتراكيـين والشيوعيـين الفرنسـيين ، فانه يحصل كذلك ، فضلا عما سبقت الاشارة اليه أعلاه ، على مساعدة كبيرة من العبارات التقليدية المختلفة الشائعة في المانيا بخصوص «الدين» والسياسة» والقومية ، والانساني واللاإنساني ، الخ ، التي تناولها الاشتراكيون الحقيقيون من الفلاسفة . ان كل ما ينبغي له فعله هو أن يتصيد في كل مكان كلمتي « الانسان » و « الانساني » وأن يغتاظ حين لا يجدهما . مثال ذلك : « انت سـياسي ، فأنت ضيق التفكير اذن » (ص : ٢٨٣) . وان الهر غرون ليتمكن بالطريقة نفسها مـن الهتاف : « انت قومي ، متدين ، تتعاطى الاقتصاد السياسي ، ان لك الها ــ فأنت لست انسانيا اذن ، انت ضيق التفكير . » هذه عملية يتبعها عبر كتابـه بكامله . ومن المفروغ منه ان هذا يشكل نقدا كاملا للسياسة ، والفكرة القومية ، والدين ، الخ ، وفي الوقت نفســه يوضح حتى درجة مرموقة خصائص الكتاب الذين ينقدهم وارتباطهم بالتطور الاجتماعي .

ويستطيع المرء أن يرى من هذه الامثلة ان بضاعة غرون هي حتى درجة كبيرة دون كتاب شتاين ، الذي حاول على الاقل ان يبين العلاقة بـين الادب الاشتراكي والتطور الواقعي للمجتمع الفرنسي . ونكاد لا نحتاج الى الاشارة الى أن الهر غرون يتخذ ، سواء في الكتاب موضع المناقشة ام في **المقالات غير المنشورة الجديدة** ، اسلوبا متعاليا جدا حيال سلفه .

لكن هل نجح الهر غرون حتى في أن ينسخ بصورة مضبوطة ما أخذه من هيس وآخرين ؟ هل دمج العناصر الضرورية في اطار الخطوط الرئيسية التي تناولهـــا مغمض العينين دون أدنى تمحيص ؟ هل أعطى عرضا كاملا وصحيحا عن المؤلفين الاشتراكيين الفرادى وفقا للمصادر ؟ من المؤكد أن هذا أقل ما يمكن للمرء أن يتطلبه من الرجل الذي ينبغي للاميركيين الشماليين والفرنسيين والانكليز والبلجيكيين أن يتعلموا منه ، الرجل الذي كان معلما خاصا لبرودون ، والذي يلوح أبدا بصلاعته الالمانية في وجه الفرنسيين السطحيين .

السان سيمونية

لا يملك الهر غرون أية معرفة أولية بكتاب واحد من الادبيات السان سيمونية . ان مصادره الرئيسية هي : أولا لورنز[1] شتاين المحتقر جدا ؛ وفيما عدا ذلك ، المصدر الرئيسي لشتاين ، ل . ريبو[252] (ولقاء ذلك فانه ينوي أن يجعل من الهر ريبو مثالا ويدعوه مرائيا ، ص : ٢٦ ؛ وانه ليزعم في نفس الصفحة أن كتاب ريبو لم يقع بمحض الصدفة بين يديه الا بعد وقت طويل من تصفيته حساباته مع السان سيمونيين) ؛ ومن وقت لآخر لويس بلان . ولسوف نقدم على ذلك براهين مباشرة .

لنر بادىء الامر ما يكتبه الهر غرون عن حياة سان سيمون .

ان المصادر الرئيسية عن حياة سان سيمون هي المقتطفات من ترجمته الذاتية الواردة في مؤلفات سان سيمون التي نشرها أولاند رودريغس ، وفي عدد التاسع عشر من أيار ١٨٣٠ من المنظم[254] . وهكذا فان لدينا هنا جميع الوثائق أمامنا : ١ ـ المصادر الاصلية ؛ ٢ ـ ريبو الذي لخصها ؛ ٣ ـ شتاين الذي استخدم ريبو ؛ ٤ ـ التدفق الادبي عند الهر غرون .

هر غرون :

> « أسهم سان سيمون في الصراع الاميركي من أجل الاستقلال دون أن يكون له أي اهتمام خاص في الحرب نفسها ؛ لقد خطر له أن ثمة امكانية من أجل الربط بين المحيطين الكبيرين . » (ص : ٨٥) .

شتاين ، ص : ١٤٣ :

> « بادىء الامر التحق بالخدمة العسكرية .. وذهب الى أميركا مع بوييه .. في هذه الحرب ، التي من المؤكد أنه أدرك مغزاها ... لقد

---

(1) في المخطوطة لودفيغ .

قال ان الحرب ، **باعتبارها حربا** ، لا تهمني بل غرض هـذه الحرب فقط ، الخ . » ... » بعد ان حاول عبثا ان يثير اهتمام نائب الملك في مكسيكو بخطة عظيمة من أجل ربط **المحيطين الكبيرين بواسطة** قنال .»

ريبـو ، ص : ٧٧ :

« مقاتل من أجل الاستقلال الاميركي ، خدم تحت قيادة واشنطن ... لقد قال : ان الحرب بحد ذاتها لا تهمني ؛ لكن الهدف من الحرب كان وحده يثير في أعظم الاهتمام ، وكان هذا الاهتمام يجعلني اتحمل الاعمال دون أي نفور . »(١) .

ولا يفعل الهر غرون سوى أن ينسخ حقيقة ان سان سيمون نفسه « لم يكن له اي اهتمام خاص بالحرب نفسها » ؛ انه يحذف النقطة الرئيسية : اهتمامه بالهدف من الحرب .

وفضلا عن ذلك ، فان الهر غرون يسهو عن تقرير أن سان سيمون كان راغبا في كسب تأييد نائب الملك لمشروعه ، وبذلك يعطي الانطباع بأن المشروع كان مجرد « فكرة » عرضت له . وانه ليسهو كذلك عن ذكر ان سان سيمون لم يفعل ذلك الا بعد ما تم « السلم » ، والسبب في ذلك ان شتاين يكتفي بالاشارة الى ذلك ضمنيا باعطاء التاريخ .

ويستطرد **الهر غرون** دون توقف :

« **فيما بعد** » (متى ؟) « **رسم** مشروعا من أجل حملة فرنسية ــ هولندية الى جزر الهند البريطانية . » (المصدر نفسه) .

شتاين :

« قصد هولندا في ١٧٨٥ كي **يرسم** مشروعا من أجل حملة فرنسية ــ هولندية مشتركة ضد المستعمرات البريطانية في الهند . » (ص:١٤٥)

يخطىء شتاين هنا، وينسخه غرون بأمانة. وفقا لسان سيمون نفسه ، فان الدوق دي لافوغيون قد حث مجلس الطبقات الثلاث(٢٥٥) على القيام بحملة مشتركة مع فرنسا الى المستعمرات البريطانية في الهند . وفيما يخصه شخصيا ، فان كل ما يقوله هو انه « **لاحق** »(poursuivi) « طوال عام تنفيذ هذه الخطة . »

---

(١) بالفرنسية في النص الاصلي .

الهر غرون :

« حين كان في اسبانيا ، **اراد ان يحفر** قناة من مدريد الى البحر . »
(المصدر نفسه)

لقد اراد سان سيمون ان **يحفر قناة** ؟ يا للهراء ! من قبل **خطر له** ، والان **يريد** . ان غرون يحرف الحقائق هنا ليس لانه ينسخ شتاين بأمانة مفرطة كما فعل من قبل ، بل لانه ينسخه بصورة سطحية جدا هذه المرة .

شتاين ، ص : ١٤٤ :

وبعدما عاد الى فرنسا في ١٧٨٦ ، زار اسبانيا من جديد ، في السنة التالية بالضبط ، كي يقدم الى الحكومة مشروعا من اجل انجاز قنال من مدريد الى البحر . »

وكان في مقدور الهر غرون ان يشتق العبارة السابقة وهو يتصفح شتاين ، لان الامر كان يبدو على الاقل عند شتاين كما لو ان خطة البناء وفكرة المشروع بكامله هما من سان سيمون . وحقيقة الامر ان سان سيمون لم يفعل سوى رسم خطة من اجل التغلب على المصاعب المالية التي تعوق انشاء القنال ، هذا الانشاء الذي كان قد بوشر به قبل وقت طويل .

ريبو :

« بعد ست سنوات اقترح على الحكومة الاسبانية خطة للقنال كان يجب ان تنشىء خطا ملاحيا من مدريد الى البحر . » (آ) (ص) ٧٦ :

انها نفس الخطيئة التي ارتكبها شتاين .

سان سيمون ، ص :

« كانت الحكومة الاسبانية قد باشرت قنالا من المفروض ان تصل مدريد بالبحر ؛ وكان هذا المشروع نائما لان هذه الحكومة كانت تفتقر الى العمال والمال ؛ وتشاورت مع الكونت دي كاباروس ، وهو اليوم وزير للمالية ، وقدمنا للحكومة المشروع التالي ، » (آ) الخ .

(آ) بالفرنسية في النص الاصلي .

الهـر غرون :

« في فرنسا ضارب في الاملاك الوطنية . »

ان شتاين يرسم بادىء الامر موقف سان سيمون خلال الثورة ، ومـن ثـم ينتقل الى مضاربته في الاملاك الوطنية ، ص : ١٤٤ وما يليها . لكن من أين حصل الهر غرون على هذا التعبير السخيف : « ضارب في الاملاك الوطنية » ، بدلا من اتجر في الاملاك الوطنية » ، هذا ما نستطيع ان نوضحه عـلى أفضل صـورة بأن نقدم الاصل الى القارىء :

ريبو ، ص : ٧٨ :

« حين عاد الى باريس ، وجه فعاليته نحـو المضاربات ، واتجـر في الاملاك الوطنية » (٢) .

ان الهر غرون يقدم البيان السابق دون أن يعطي اي ايضاح . انه لا يشـير الى السبب في أن سان سيمون سوف يتجر في الاملاك الوطنية ، وفي ان هذه الحقيقة ، التافهة بحد ذاتها ، سوف يكون لها شأن في حياته . ذلك أن الهر غـرون يجد من النافل ان ينقل عن شتاين وريبو حقيقة أن سـان سيمون كان راغبـا في تأسيس مدرسة علمية ومشروع صناعي كبير بصفة التجربة ، وانه كان ينوي جمع الراسمال الضروري بواسطة الاتجار ، وهذه هي الاسـباب التي يقدمها سان سيمون نفسه من اجل متاجراته (**المؤلفات** ، ص : XIX) .

الهر غرون :

« ويتزوج بحيث يكون في مقدوره ان يعمل مضيفا للعلم ، أن يتقصى حياة البشر ويستفهم سيكولوجيا . » (المصدر نفسه) .

ان الهر غرون هنا يقفز بصورة مفاجئة من فوق احدى اهم المراحل في حياة سـان سيمون ـ مرحلة دراساته العلمية واسفاره لهـذا الغرض . مـا معنى أن يتزوج المرء **ليكون مضيفا للعلم** ؟ ما معنى ان يتزوج كي يستغل سيكولوجيا **البشر** (الذين لا يتزوجهم المرء) ، الخ ؟ هذا هو التفسـير الكامل لذلك : **لقد** تـزوج سـان سيمون بحيث يستطيع أن يقيم صالونا ويدرس فيه ، في عـداد الاشخاص الآخرين ، رجال المعرفة أيضا .

ويعبر **شتاين** عن ذلك كما يلي ، ص : ١٤٩ :

« يتزوج عام ١٨٠١ ... انتفعت من حياتي الزوجية كي ادرس رجال المعرفة . » (راجع سان سيمون ، ص : ٢٣) .

ان عبارة الهر غرون السخيفة تصبح قابلة للتفسير ومفهومة الآن ، بعدما تمت مقارنتها بالاصل .

ان « الاستغلال السيكولوجي للبشر » ، هذه الكلمات الضخمة ترجع عند شتاين وعند سان سيمون نفسه الى مجرد مشاهدة **رجال العلم في** حياتهم الاجتماعية . لقد كان مما يتفق مع نظرة سان سيمون الاشتراكية ان يرغب في التعرف الى تأثير العلم في شخصية رجال المعرفة وفي سلوكهم في الحياة العادية . وان هذه الرغبة تنقلب بالنسبة الى الهر غرون الى نزوة غامضة ، عديمة المعنى ، لها طعم الاقصوصة .

الهر غرون :

« اصبح فقيرا » (كيف ؟ بأية طريقة ؟) ، « فهو كاتب في مكتب لاقراض المال بأجرة ألف فرنك سنويا ــ هو الكونت ، سليل شارلمان ؛ **ومن بعد** » (متى ولماذا ؟) « عاش على نفقة احد خدمه السابقين ؛ وفي وقت لاحق » (متى ولماذا ؟) « حاول أن يقتل نفسه بالرصاص ، وانقذ وبدأ حياة جديدة من الدراسة والدعاية . ووقتئذ نقط كتب **مؤلفيه الرئيسيين .** »

« أصبح » ــ « ومن بعد » ــ « وفي وقت لاحق » ــ « وقتئذ » ــ ان مثل هذه العبارات في مؤلف الهر غرون تقوم مقام التقويم وتوضح تسلسل المراحل المختلفة في حياة سان سيمون .

شتاين ، ص : ١٥٦ ، ١٥٧ :

« وفضلا عن ذلك ، ظهر عدو جديد ورهيب ــ الفقر الفعلي ، الذي يزداد وقعا يوما بعد يوم .... وبعد انتظار اليم طوال ستة أشهر... حصل على عمل ــ » (ان الهر غرون يستعير حتى هذا الخط من شتاين ، لكنه على قدر كاف من الحيلة بحيث يحشره بعد مكتب اقراض المال) « ككاتب في مكتب **اقراض** المال » (ليس كما يكتب ذلك الهر غرون بحذق ، « **في مكتب لاقراض المال** » ، طالما انه من المعروف انه لا يوجد في باريس سوى مؤسسة **واحدة** من هذا النوع ، وهي مؤسسة عامة) « بأجر الف فرنك سنويا . يا لانقلاب الحظ الغريب في تلك الايام ! حفيد الجليس الشهير للويس الرابع عشر ، ووريث تاج دوقي وثروة هائلة ، احد أشراف فرنسا ونبلاء اسبانيا بالولادة ــ كاتب في مكتب لاقراض المال ! »

اننا نرى الآن مصدر خطيئة الهر غرون بخصوص مكتب اقراض المال ؛ ان التعبير هنا ، عند شتاين ، في مكانه المناسب تماما . وان غرون ، كي يؤكد على الفارق بينه وبين شتاين ، يكتفي بأن يسمي سان سيمون « كونتا » و « سليلا لشارلمان » . انه يستعير هذه الحقيقة الاخيرة من شتاين (ص : ١٤٢) وريبو (ص : ٧٧) ، اللذين هما بالمقابل على قدر كاف من الحكمة كي يقولا ان سان سيمون نفسه هو الذي يزعم انه سليل شارلمان . ويقدم شتاين حقائق ايجابية تجعل فقر سان سيمون يبدو باعثا على الدهشة في **ظل حكم عودة الملكية** ؛ وبدلا من ذلك فان الهر غرون لا يفعل سوى التعبير عن دهشته لان كونتا وسليلا مزعوما لشارلمان يمكن ان يجد نفسه في ظروف قاهرة .

شتاين :

« عاش سنتين اخريين » (بعد محاولته الانتحار) « ولعله انجز خلالهما اكثر مما انجزه خلال اي عقدين سابقين في حياته . ان **كتاب التعليم المسيحي للصناعيين قد اكتمل** » (ان الهر غرون يحول اكمال مؤلف كان قيد التحضير منذ زمن طويل الى : « وقتئذ فقط كتب » ، الخ .) « **والمسيحية الجديدة** ، الخ . » (ص : ١٦٤ ، ١٦٥) .

وفي الصفحة ١٦٩ ، يسمي شتاين هذين الكتابين «**المؤلفين الرئيسيين لحياته** » .

وهكذا فان غرون لم **ينسخ اخطاء شتاين** فحسب ، بل **صنع اخطاء جديدة** ايضا **انطلاقا** من مقاطع غامضة من شتاين . وانه ليتقي ، اخفاء لانتحاله ، الحقائق البارزة فحسب ، بيد انه يجردها من طابعها بوصفها حقائق اذ ينتزعها من سياقها الزمني ويحذف لا الحوافز المتحكمة فيها فحسب ، بل حتى الحلقات الجامعة الاكثر حيوية . ان ما قدمناه أعلاه هو ، بصورة حرفية ، كل ما لدى غرون ليرويه عن حياة سان سيمون . ففي روايته تصبح حياة سان سيمون النشيطة والعاصفة مجرد سلسلة من الافكار والاحداث التي هي اقل اهمية من حياة اي فلاح او مضارب عاش ابان تلك الازمان العاصفة في احد الاقاليم الفرنسية . وبعد ان يلقي على الورق بهذه القطعة المزورة من ترجمة حياة مثالية الطابع يهتف : «هذه الحياة المليئة ، **المتمدنة بصورة صادقة** ! » بل انه لا يتوانى عن القول (ص : ٨٥) : « ان حياة سان سيمون مرآة للمان سيمونية نفسها » — فكان « حياة » سان سيمون بقلم غرون هي مرآة اي شيء سوى طريقة الهر غرون في تجميع كتاب من رقع مبعثرة .

لقد قضينا بعض الوقت في مناقشة ترجمة الحياة هذه لانها مثال كلاسيكي على طريقة الهر غرون في معالجة الاشتراكيين الفرنسيين بصورة جامعة . وكما أن الهر غرون في هذه الحالة ، كي يخفي انتحاله ، يقفز من فوق مقاطع كاملة في لا مبالاة تامة ، ويحذف حقائق ، ويزور ، ويغير مواضع الامور ، فسوف تتفرج عليه في وقت لاحق وهو يظهر جميع اعراض المنتحل الذي يتآكله ضيق باطن : اختلاط مصطنع الغاية منه جعل المقارنة عسيرة ؛ حذف عبارات وكلمات لا يفهمها جيدا ، من جراء جهله بالاصل حين يستشهد بمصادره ؛ تزيين شاعري في شكل عبارات غامضة المعنى ؛ تهجمات غادرة على نفس الاشخاص الذين ينقل عنهم . وفي الحقيقة ان الهر غرون على عجلة وتهور عظيمين في انتحاله بحيث كثيرا ما يستشهد بأمور لم يذكرها قط لقرائه ، لكنها موجودة في رأسه الخاص ، باعتباره احد قراء شتاين .

ننتقل الآن الى العرض الذي يقدمه غرون عن مذهب سان سيمون .

١ ــ رسائل من احد سكان جنيف

الى معاصريه(٢٥٦)

لم يفهم الهر غرون بوضوح ، حين قرأ شتاين ، العلاقة القائمة بين خطة مساعدة رجال المعرفة ، المرسومة في المؤلف الآنف الذكر ، والنظريات العجيبة التي يتضمنها ملحق الكراسة . انه يتحدث عن هذا المؤلف فكأنه يعالج بصورة رئيسية تنظيما جديدا للمجتمع ويختتم كما يلي (ص : ٨٥) :

« السلطة الروحية في ايدي رجال المعرفة ، والسلطة الزمنية في ايدي أصحاب الملكية ، وحق الاختيار للجميع . » (راجع شتاين ، ص : ١٥١ ، وريبو ، ص : ٨٣) .

ان عبارة : « يجب أن تكون سلطة تسمية الافراد المدعوين الى ملء وظائف زعماء الانسانية بين أيدي جميع الناس »(١) التي يستشهد بها ريبو من سان سيمون (ص : ٤٧) والتي يترجمها شتاين بطريقة خرقاء جدا ، تؤول عند الهر غرون الى « حق الاختيار للجميع » ، الامر الذي يجردها من المغزى كليا . ان سان سيمون يشير الى انتخاب مجلس نيوتن ، والهر غرون يشير الى الاختيار عامة .

---

(١) بالفرنسية في النص الاصلي .

ويتخلص الهر غرون من **الرسائل** في اربع او خمس عبارات منسوخة عن شتاين وريبو ، لكنه يعود اليها على حين غرة بعد وقت طويل ، حين يكون قد مضى بعيدا حتى بلغ **المسيحية الجديدة** .

> « لكن من المؤكد أن العلم المجرد لن يكون كافيا . » (واقل من ذلك الجهل المشخص كما نلاحظ .) « من وجهة نظر العلم المجرد ، كان **لا يزال** هناك ، **بالطبع** ، انفصال بين « أصحاب الملكية » و « جميع الناس » (ص : ٨٧) .

وينسى الهر غرون انه حتى **الآن** لم يأت على ذكر سوى « حق الاختيار للجميع » ولم يأت على ذكر « جميع الناس » . وبما أنه يعثر على «جميع الناس» عند شتاين وريبو فيجب أن يضع « جميع الناس » بين قوسين صغيرين . وفيما عدا ذلك ، فانه ينسى انه لم يستشهد بالعبارة التالية عند شتاين ، وهي العبارة التي تعلل كلمة ((**بالطبع**)) في عبارته الخاصة .

> « انه » (سان سيمون) « **يميز** » فيما عدا الحكماء او رجال المعرفة ، بين **أصحاب الملكية وجميع الناس** . وصحيح انه لا يوجد **بعد** أية حدود مرسومة بوضوح بين هؤلاء وأولئك ... ومع ذلك فان هذه الصورة الغامضة عن « **جميع** الناس » تتضمن بذرة تلك الطبقة التي قد توجهت نظريته في وقت لاحق نحو تفهمها ، الا وهي **الطبقة الاكثر عددا والاعظم فقرا**(١) ؛ وفي الحقيقة ان هذا القسم من الشعب لم يكن في ذلك الوقت حاضرا الا بصورة كمونية » (ص : ١٥٤) .

ان شتاين **يؤكد** على حقيقة ان سان سيمون يميز **سلفا** بين « اصحاب الملكية » و « جميع الناس » ، لكنه تمييز غامض جدا **بعد** . ويشوه الهر غرون العبارة بحيث يبدو أنه مما يبعث على الدهشة ان يكون سان سيمون يقيم **بعد** أي تمييز على الاطلاق . ومن الطبيعي ان تلك خطيئة كبيرة من جانب سان سيمون ولا يمكن تفسيرها الا بحقيقة أن سان سيمون يتخذ في **الرسائل** وجهة نظر العلم المجرد . ومن المؤسف ان سان سيمون ، في الفقرة المذكورة ، لايتحدث مطلقا عن الفوارق في نظام اجتماعي مقبل ، كما يحسب الهر غرون . انه يتوجه ، بهدف اكتتاب ، الى كل الجنس البشري الذي

(١) بالفرنسية في النص الاصلي .

يبدو له ، في شكله الحالي ، منقسما الى ثلاث طبقات ليست هي ، كما يعتقد شتاين، رجال المعرفة ، واصحاب الملكية ، وجميع الناس ؛ بل ١ ــ رجال المعرفة والفنانون وجميع اصحاب الافكار الليبرالية ؛ ٢ ــ خصوم التجديد ، اي اللاكون بقدر ما يرتبطون بالطبقة الاولى ؛ ٣ ــ فائض الجنس البشري الذي يتجمع حول كلمة المساواة . ان هذه الطبقات الثلاث هي التي تشكل « جميع الناس » . راجع سان سيمون ، الرسائل ، ص : ٢١ ــ ٢٢ . وبما أن سان سيمون ، فضلا عن ذلك ، يقول في وقت لاحق انه يعتبر توزيعه للسلطة مفيدا لجميع الطبقات ، فانه في مقدورنا أن نأخذ ذلك على أن عبارة « جميع الناس » ، في الموضوع حيث يتحدث عن ذلك التوزيع ، ص : ٤٧ : تقابل بكل وضوح « الفائض » الذي يتجمع حول شعار « المساواة » ، دون استبعاد الطبقات الاخرى على اية حال . ان شتاين مصيب بصورة تقريبية ، على الرغم من انه لا يعير انتباها الى الفقرة الواردة في الصفحتين ٢١ ، ٢٢ . وان الهر غرون ، الذي لا يعرف شيئا من الاصل ، يتشبث بخطيئة شتاين الهزيلة وينجح في أن يجعل محاكمته هراء خالصا .

وتصادف في الحال مثالا أشد بروزا على ذلك ؛ اننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ٩٤ ، حيث لم يعد الهر غرون يتحدث عن سان سيمون ، بل عن مدرسته :

« يتفوه سان سيمون في أحد كتبه بهذه الكلمات العجيبة : « سوف تقبل النساء ، بل يمكن تسميتهن . » ان كل القدرة العملاقة الخاصة بتحرير النساء قد انبثقت من هذه الحبة نصف المجدبة » .

بالطبع ، اذا كان سان سيمون قد تحدث في هذا المؤلف أو ذاك عن قبول النساء وتسميتهن دون أن نعرف الغرض من ذلك ، فتلك سوف تكون « كلمات عجيبة » حقا . بيد أن العجب لا وجود له الا في رأس الهر غرون وحده . ليس ما يسميه «أحد كتب سان سيمون » الا رسائل أحد سكان جنيف بالذات . وفي هذا المؤلف ، بعدما يقرر أن كل امرىء مؤهل للاكتتاب في مجلس نيوتن او أحد فروعه ، يستطرد قائلا : «ان النساء يقبلن للاكتتاب ، بل يمكن تسميتهن »(١) ، يعني لمركز في هذا المجلس أو أحد فروعه بالطبع . وان شتاين يستشهد بهذه الفقرة في سياق مناقشته للكتاب نفسه ويعلق عليها كما يلي :

---

(١) Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées.
بالفرنسية في النص الاصلي .

« هنا . . . يجب ان تصادف بـذور آرائه اللاحقـة وحتى آراء مدرسته؛ وحتى الفكرة الاولى عن **تحرير النساء** . » (ص : ١٥٢) .

ان شتاين يشير بصواب تام ، في هامش ، الى ان أولند رودريغس طبع هـذه الفقرة بأحرف عريضة في طبعته لعام ١٨٣٢ ، مادامت تشكل الاشارة الوحيدة الـى تحرير النساء عند سان سيمون ، وذلك لاسباب المناظرة . وان الهر غرون ، كـي يخفي انتحاله ، يشير الى هذه الفقرة في حديثه عن المدرسة السان سيمونية وليس بخصوص الكتاب ، كما يجب ان يفعل ، الامر الذي يؤدي الى الهـراء الوارد اعلاه ، ويحول « بلرة » شتاين الى « حبة » ، ويزعم بصورة صبيانية أن هذه الفقرة هي أصل مذهب تحرير النســـاء .

ويجازف الهر غرون برأي عن التناقض الذي يعتقد بوجوده بين **الرسائل والتعليم المسيحي للصناعيين** ، هذا التناقض الذي يستقيم في حقيقة ان حقوق العمال مؤكدة في **التعليم المسيحي** . وفي الحقيقة انه لم يكن للهر غرون بد من اكتشاف هذا التناقض حتى يقارن **الرسائل** و **التعليم المسيحي** كما وصلا اليه عن طريق شتاين وريبو . ولو انه قرأ سان سيمون بنفسه ، فقد كان يكتشف في **الرسائل** لا تناقضا ، بل « حبة » المفاهيم التي شرحت في وقت لاحق ، وعلى الاخص في **التعليم المسيحي** . مثال ذلك :

« ان جميـع الرجال سوف يشتغلـون (أ) » (**الرسائل** ، ص : ٦٠) « اذا كان نخاعه » (نخاع الرجل الفني) « غيـر ملائم للعمل ، فسوف يكون مضطرا لتشغيل يديه ، ذلك انه من المؤكد أن نيوتن لن يترك علـى هذه الكرة الارضية . . . عمالا في المشغل لا جدوى منهم بملء ارادتهم . »(ب) (ص : ٦٤)

٢ ـ التعليم المسيحي السياسي للصناعيين(٢٥٧)

لما كان شتاين يستشهد عادة بهذا المؤلف معطيا اياه اسم **التعليم المسيحي للصناعيين** ، فان الهر غرون لا يعرف بالطبع عنوانا آخر له . لكن بما انه يكرس عشرة اسطر لهذا المؤلف حين يأتي الى الحديث عنه **بحكم المنصب**(ب) ، فان المرء يتوقع منه على الاقل أن يعطيه **عنوانه** الصحيح .

(أ) بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) ex officio : بالفرنسية في النص الاصلي .

وبعد ما نقل عن شتاين حقيقة أن سان سيمون يقترح في هذا المؤلف وضع السلطة في أيدي العمل ، فهو يستطرد قائلا :

« ان العالم ينقسم الآن بالنسبة اليه الى عاطلين وصناعيين . »
(ص : ٨٠) .

يخطىء الهر غرون هنا . انه ينسب الى **التعليم المسيحي** التمييز الذي يصادفه مقرونا بعد ذلك بوقت طويل عند شتاين ، بمناسبة مدرسة سان سيمون .

شتاين ، ص : ٢٠٦ :

« لا يتألف المجتمع في الوقت الراهن الا من عاطلين وعمال » (انفانتان) .

وبدلا من هذا التقسيم المزعوم الذي لا وجود له في **التعليم المسيحي** ، نصادف في هذا الكتاب تقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات ، الطبقات الاقطاعية والمتوسطة والصناعية(آ)(٢٥٨) ، وهو التقسيم الذي لا يستطيع الهر غرون طبعا ان يتوسع فيه دون انتحال شتاين ، طالما انه لا يعرف هو نفسه **التعليم المسيحي** .

عندئذ يكرر الهر غرون مرة أخرى أن أولوية العمل تشكل مضمون **التعليم المسيحي** ، ويختتم تقريره عن المؤلف كما يلي :

« بالضبط كما أن النزعة الجمهورية تنادي : كل شيء للشعب ، كل شيء بالشعب ، فان سان سيمون ينادي ، كل شيء للصناعة ، كل شيء بالصناعة . » (المصدر نفسه) .

شتاين : ١٦٥ :

« بما أن الصناعة هي مصدر جميع الاشياء ، فان جميع الاشياء يجب أن تخدم الصناعة . »

ويقرر شتاين بحق (ص : ١٦٠ ، الهامش) ان مؤلفا لسان سيمون صادرا منذ عام ١٨١٧ ، **الصناعة** ، يحمل هذا الشعار : كل شيء بالصناعة ، كل شيء لها(ب) ، وبالتالي فان الهر غرون ، في سياق تقريره عن **التعليم المسيحي** ، لا يرتكب فحسب الخطيئة المذكورة أعلاه ، بل يخطىء في الاستشهاد بشعار مؤلف صادر قبل زمن طويل ، وهو لا يملك عنه أية معرفة على الاطلاق .

(آ) les classes féodale, intermédiaire et industrielle ، بالفرنسية في النص الاصلي .
(ب) tout par l'inudstrie, tout pour elle ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ووفقا لمقاييس التعمق الالماني ، فان هذا يشكل نقدا كافيا **للتعليم المسيحي السياسي للصناعيين** . بيد اننا نصادف بصورة مبعثرة في ارجاء **خليط**(١) غرون حواشي منعزلة تخص هذا القسم على وجه الدقة . ان الهر غرون، ضاحكا بينه وبين نفسه من براعته ، يوزع المواد التي يصادفها في نقد شتاين للمؤلف ويستخدمها بشجاعة جديدة بالاطراء . .

الهرغرون ، ص : ٨٧ :

« كانت المزاحمة الحرة مفهوما دنسا ومختلطا ، مفهوما ينطوي على عالم جديد من النزاع والبؤس ، الصراع بين الراسمال والعمل وبؤس العامل المحروم من رأس المال . ان سان سيمون قد طهر **مفهوم الصناعة، لقد أرجعه الى مفهوم عالم العمال** ، وصاغ حقوقه وآلام **الطبقة الرابعة،** البروليتاريا . لقد كان ملزما بأن يلغي حق الوراثة لان هذا الحق قد اصبح انكارا لحق العامل ، لحق الصناعي . هذا هو معنى **التعليم المسيحي للصناعيين** .

ولقد وجد الهر غرون لدى شتاين ، بخصوص **التعليم المسيحي** (ص : ١٦٩) :

« ان لدينا ههنا ، اذن ، **المدلول** الحقيقي لسان سيمون . لقد تنبأ بأن هذا التناقض » (بين البورجوازية والشعب) « قد كان تناقضا محتوما » .

هذا هو مصدر فكرة الهر غرون عن « مدلول » **التعليم المسيحي** .

شتاين :

«انه» (سان سيمون في **التعليم المسيحي**) «يبدا **بمفهوم** العامل الصناعي».

ويجعل الهر غرون من هذا لغوا تاما عندما يقول : ان سان سيمون ، امام « **المفهوم الدنس** » للمزاحمة الحرة ، قد « طهر **مفهوم الصناعة** وارجعه الى **مفهوم عالم العمال** »، ان الهر غرون يبين في كل مكان ان مفهومه عن المزاحمة الحرة الصناعية « دنس » جدا و « مختلط » جدا في الحقيقة .

واما لم يكتف بهذا الهراء ، فان الهر غرون يجازف بكذبة مباشرة ويقرر ان سان سيمون طالب بالغاء حق الوراثة .

في الصفحة ٨٨ يخبرنا، معتمدا بعدعلى تفسيره لرواية شتاين عن **التعليم المسيحي**:

---

(١) Omnium gatherum ، باللاتينية في النص الاصلي .

« لقد حدد سان سيمون حقوق البروليتاريا . لقد أطلق الشعار الجديد : ان **الصناعيين** ، **العمال** ، يجب أن يرفعوا الى مركز السلطة العليا . لقد كان هذا تحيزا ، لكن كل صراع يتضمن التحيز ، وذلك الذي ليس متحيزا لا يستطيع ان يناضل . »

بالرغم من حكمه البليغة عن التحيز ، فأن الهر غرون نفسه يرتكب هذه الخطيئة المتحيزة حين يفهم شتاين بصورة منحرفة ويجعله يقول ان سان سيمون كان يريد أن « يرفع » العمال بكل معنى الكلمة ، **البروليتاريين** ، الى « مركز السلطة العليا» . راجع ص : ١٠٢ ، حيث يقول عن ميشيل شوفاليه :

« لايزال السيد شوفاليه يشير الى **الصناعيين** بقدر كبير من التعاطف .. بيد أن الصناعيين ليسوا بعد الآن بالنسبة الى **التلميذ** ، **كما كانوا بالنسبة الى معلمه** ، **البروليتاريين** ؛ انه يجمع الرأسماليين (**المتعهدين**) والعمال تحت اسم واحد ، يمني أنه يضم العاطلين الى مقولة يجب أن تشمل الطبقة الافقر والاكثر عددا وحدها . »

وعند سان سيمون أن أصحاب الحرف اليدوية ، والتجار ، وباختيار **جميع الرأسماليين الصناعيين** ، يشكلون قسما من الصناعيين الى جانب العمال ، وفي الحقيقة انه يتوجه اليهم في الدرجة الاولى . ولقد كان في مقدور الهر غرون أن يجد ذلك في الصفحة الاولى بالضبط من **التعليم المسيحي** . بيد أن المرء يستطيع أن يرى كيف انه يلفق من السماع عبارات رائعة عن الكتاب دون ان يكون قد شاهده قط .

يقول شتاين ، في مناقشته **التعليم المسيحي** :

« من بعد ... يأتي سان سيمون الى **تاريخ الصناعة** في علاقتها بسلطة الدولة . .انه السباق الى الوعي بأن عوامل **سياسية** تكمن مختبئة في علم الصناعة .. ومما لا ينكر انه نجح في اعطاء انطلاقة حاسمة. ذلك أن فرنسا لا تملك تاريخا للاقتصاد الا ابتداء من سان سيمون » ، الخ ، (ص : ١٦٥ : ١٧٠) .

ان شتاين نفسه غامض حتى الدرجة القصوى عندما يتحدث عن « العوامل السياسية » في « علم الصناعة » . لكنه يبين ان حدسه كان صائبا عندما يضيف أن تاريخ الدولة مرتبط بصورة وثيقة بتاريخ الاقتصاد الوطني .

لنر كيف ان الهر غرون ، في مناقشته لمدرسة سان سيمون ، ينتحل هذه المقاطع من شتاين :

« لقد حاول سان سيمون أن يكتب تاريخا للصناعة في كتابه التعليم المسيحي للصناعيين يؤكد على العنصر السياسي فيه . وبالتالي كان المعلم نفسه قد عبد الطريق الى الاقتصاد السياسي . » (ص : ٩٩) .

و « بالتالي » فان الهر غرون يحول بادىء الامر « العامل السياسي » لشتاين الى « عنصر سياسي » ويقلبه الى عبارة لا معنى لها من جراء حذف التفاصيل التي يعطيها شتاين . ان هذا « الحجر(١) الذي رفعه البناؤون » قد أصبح بالفعل بالنسبة الى الهر غرون « حجر الزاوية » لرسالته ودراساته . بيد انه اصبح كذلك بالنسبة اليه حجر عثرة . وليس هذا بكل شيء . فبينما يقول شتاين ان سان سيمون قد عبد الطريق امام تاريخ للاقتصاد السياسي بتأكيده على العامل السياسي في علم الصناعة، فان الهر غرون يجعل منه رائد الاقتصاد السياسي بالذات . وهذه هي محاكمة الهر غرون على وجه التقريب : لقد كان العلم الاقتصادي معروفا بصورة مسبقة قبل سان سيمون ، لكن سان سيمون ، كما يروي شتاين ، قد أكد على العامل السياسي في الصناعة ، وبذلك فقد جعل علم الاقتصاد سياسيا — علم الاقتصاد السياسي = الاقتصاد + السياسة — وبذلك عبد سان سيمون الطريق امام الاقتصاد السياسي. مما لاريب فيه أن الهر غرون يبرهن ، في تخميناته ، على روح عبقري .

وبالضبط كما يجعل من سان سيمون رائد الاقتصاد السياسي ، فانه يجعل منه رائد الاشتراكية العلمية :

« انها » (السان سيمونية) « تتضمن . . الاشتراكية العلمية . لان سان سيمون قد قضى حياته بأسرها يبحث عن هذا العلم الجديد » ! (ص : ٨٢) .

٣ — المسيحية الجديدة(٢٥٩)

يواصل الهر غرون، بالمعيته المألوفة ، اعطاءنا مقتطفات من شتاين وريبو ويضيف اليها زخارف ادبية ويقطع أوصالها بطريقة لا تعرف للرحمة معنى . وان مثالا واحدا سوف يكفي ليبين انه لم يلق قط نظرة واحدة على اصل هذا الكتاب أيضا .

« لقد استهدف سان سيمون انشاء نظرة متماسكة الى الحياة ، متكيفة مع المراحل العضوية للتاريخ ، التي يقيم التعارض بصورة واضحة بينها وبين المراحل النقدية . ووفقا له ، فاننا نحيا منذ لوثر في مرحلة نقدية ، وكان يفكر في استهلال مرحلة عضوية جديدة . ومن هنا كان

١ — تلاعب بكلمة Stein التي تعني في الالمانية حجرا .

عنوان المسيحية الجديدة . » (ص : ٨٨) .

ان سان سيمون لم يقم التعارض في اي وقت وفي اي مكان بين المراحل العضوية والنقدية من التاريخ . هذا تزوير فعلي من جانب الهر غرون. كان بازار أول من صنع هذا التمييز . ولقد اكتشف الهر غرون عند شتاين وريبو أن سان سيمون في المسيحية الجديدة يجد نقد لوثر صالحا ، لكنه يجدمذهبه الايجابي ، العقائدي ، مغلوطا . ويخلط الهر غرون هذه العبارة مع ما يتذكر انه قيل في المصادر نفسها عن مدرسة سان سيمون ، ويختلق من كليهما التأكيد السابق .

وبعد بضع تعليقات مزخرفة عن حياة سان سيمون وعن مؤلفات انتجها الهر غرون بالطريقة التي وصفناها سابقا والتي تستخدم بصورة حصرية شتاين وكوكبه المرشد ريبو ، يختتم الهر غرون بالهتاف :

« وان اولئك المرائين الاخلاقيين ، الهر ريبو وكل تلك الغوغاء من البيغاوات الالمان ، يعتقدون ان من واجبهم الدفاع عن سان سيمون اذ يعلنون بحكمتهم المألوفة ان مثل هذا الانسان ومثل هذه الحياة يجب الا يقاسا بالمقاييس العادية : اخبروني هل مقاييسكم مصنوعة من خشب ؟ قولوا الحقيقة ! سوف يسرنا تماما أن تكون مصنوعة من جذع سنديانة صلبة . ناولوني اياها ! سوف نقبلها كهدية ثمينة : ولن نحرقها ، حاشا الله ! سوف نستعملها لنقيس ظهور المرائين . » (ص : ٨٦) .

ان الهر غرون يحاول بمثل هذا التبجح المدعي ان يبرهن تفوقه على الرجال الذين ينسخهم .

مدرسة سان سيمون

بما أن الهر غرون لم يقرأ عن مدرسة سان سيمون الا ما قراه عن سان سيمون نفسه ، يعني لا شيء على الاطلاق ، فقد كان من واجبه على الاقل أن يقدم خلاصة مناسبة لشتاين وريبو ، وكان من واجبه أن يحترم الترتيب الزمني ، وكان من واجبه أن يقدم رواية متماسكة عن مجرى الاحداث ، وكان من واجبه أن يأتي على ذكر النقاط الاساسية . لكنه لا يبالي بذلك ؛ ويفعل العكس تماما ؛ يدفعه احساسه بالخطأ، فيخلط كل الاشياء قدر المستطاع ، ويسقط المواد الاكثر جوهرية، ويسبب تشويشا أعظم من ذلك الذي شاهدناه في الفصل المكرس لسان سيمون نفسه . وسوف نكون اكثر ايجازا هنا، لان تسجيل كل انتحال وكل خطيئة سيتطلب منا مجلدا لا يقل ضخامة عن مجلد الهر غرون .

ولا تعطى اية معلومات عن المرحلة التي انقضت بين وفاة سان سيمون واندلاع

ثورة تموز - وهي مرحلة تغطي قسما من التطور النظري الاهم للسان سيمونية . وهكذا فان النقد السان سيموني للنظام القائم، وهو الجانب الاهم من السان سيمونية، لا وجود له بكل بساطة بالنسبة الى الهر غرون . ومما لا ريب فيه أنه سيكون من الشاق عليه أن يقول اي شيء عن ذلك النقد دون معرفة المصادر ، والصحف بصورة خاصة .

يفتتح الهر غرون محاضرته عن السان سيمونية بالكلمات التالية :

« لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدرة حسب أعمالها ، تلك هي العقيدة العملية لانصار سان سيمون . »

ويقدم الهر غرون هذه العبارات ، مثله مثل ريبو (ص : ٩٦) ، على انها انتقال من سان سيمون الى السان سيمونية ويستطرد :

« ان هذه العقيدة مستقاة بصورة مباشرة من كلمات سان سيمون الاخيرة : يجب ان يضمن لسائر البشر التطور الاكثر حرية لمواهبهم الطبيعية . »

ولقد اراد الهر غرون في هذه الحالة أن يصوغ روايته بطريقة مختلفة عن ريبو الذي يربط هذه « العقيدة العملية » مع **المسيحية الجديدة** . وانه ليعتقد ان ذلك ابتكار من صنع ريبو ولا يتردد في احلال كلمات سان سيمون الاخيرة **محل المسيحية الجديدة** . انه لا يدرك ان ريبو لا يفعل سوى الاستشهاد حرفيا بكتاب **مذهب سان سيمون ، شرح ، السنة الأولى** ، ص : ٧٠ .

ولا يستطيع الهر غرون ان يفهم السبب في ان « العقيدة العملية » تسقط هنا من السماء على حين غرة، عند ريبو ، بعد الاستشهاد بمقتطفات عديدة متعلقة بالتراتب الديني للسان سيمونية. ويتخيل الهر غرون ان التراتب يترتب بصورة مباشرة عن هذه العبارة ، في حين أن هذه العبارة عن العقيدة العملية لا يمكن في حقيقة الامر ان تنطوي على اشارة الى تراتب جديد الا حين تؤخذ بصورة متضافرة مع الافكار الدينية **للمسيحية الجديدة** ، اما اذا فصلت عن هذه الافكار فانها لا يمكن أن تعبر الا عن الارادة في اقامة تراتب زمني خالص للمجتمع ! ويلاحظ في الصفحة ٩١ :

« لكل حسب مقدرته ، هذا يعني جعل التراتب الكاثوليكي قانون النظام الاجتماعي . لكل قدرة حسب اعمالها ، هذا يعني ، فضلا عن ذلك ، تحويل الشغل الى حجرة المقدسات وجماع الحياة المدنية الى حكم كهنوتي . »

(ب) بالفرنسية في النص الاصلي .

ذلك ان الهر غرون يجد في المقتطف من **الشـرح** المذكـور اعلاه في كتاب ريبـو ما يـلي :

« ان الكنيسـة العمومية حقا سوف تظهر ... ان الكنيسـة العموميـة تحكم الزمني والروحي على حد سواء ... العلم مقدس . والصناعـة مقدسـة ... وكل ملكية هي ملكية الكنيسة وكل حرفـة هي وظيفـة كنسية ، رتبة في التراتب الاجتماعي ــ لكل حسب مقدرتـه ، ولكـل مقدرة حسب أعمالها(٢) . »

وليس على الهر غرون ، كي يحصل على عبارته الخاصة غير المفهومة على الاطلاق ، الا أن يقلب هذا المقطع ويحول العبـارات التي تسبق النتيجـة الى نتيجـة لهـا .

ان الصورة التي يعطينا أياها الهر غرون عن السان سيمونية « مشوشـة وشائكة جدا » بحيث يشتق بادىء الامر في الصفحة ٩٠ « بروليتاريا روحية » من « العقيدة العملية » ، ومن ثم يصنع من البروليتاريا الروحية « تراتبا للعقول » . واخيرا فانه يصنع من تراتب العقول قمة التراتب . ولو أنه قرأ **الشرح** فقط ، فقد كان رأى كيف أن التصور الديني **للمسيحية الجديدة** ، جنبا الى جنب مع قضية كيف يتم تحديد « المقدرة » ، هو الذي يؤدي الى ضرورة التراتب وقمته .

ان هذه العبارة الوحيدة : « لكل حسب مقدرتـه ، ولكل مقـدرة حسب أعمالها » ، تشكل وحدها العرض والنقد اللذين يكرسهمـا الهر غرون **للشـرح** في ١٨٢٨ــ١٨٢٩ . وفيما عدا ذلك، فانه يكاد لا يأتي حتى على ذكر **المنتج والمنظم**(٢٦٠) . انه يتصفح ريبو ويجد في فصل « العصر الثالث للسان سيمونية » (ص : ١٢٦ ؛ شـتاين (ص : ٢٠٥) :

« ... وفي الايام التالية ظهرت **الكرة الارضية**(٢٦١) تحمـل العنـوان الصغير التالي : **صحيفة مذهب سان سيمون** ، التي كانت ملخصـة في الصفحة الاولى كما يلي :

العلم	الـدين	الصناعـة

الرابطـة العمومية . »(٢)

ويقفز الهر غرون من العبارة التي أوردناها لتونا الى عام ١٨٣١ ، دون توقف، مفسرا ريبو بالطريقة التالية (ص : ٩١) :

---

(٢) ان هذه الفقرة كاملها هي بالفرنسية في النص الاصلي .

« يطرح انصار سان سيمون **الخلاصة** التالية لنظامهم ؛ وكانت الصياغة من صنع بازار بصورة رئيسية :

العلم **الدين** **الصناعة**

الرابطـة العموميـة . »

ويسقط الهر غرون ثلاث عبارات تصادف كذلك في الصفحة الاولى من **الكرة الارضية** وتتعلق جميعا باصلاحات اجتماعية عملية ، وهذه العبارات تصادف ايضا عند شتاين وريبو على حد سواء . وان هذا يمكنه من تحويل ما هو مجرد دعاية للصحيفة اذا جاز التعبير الى «خلاصة» للنظام . وانه يخفي حقيقة ان هذه «الخلاصة» ظهرت على الصفحة الاولى من **الكرة الارضية** ، وبذلك يستطيع ان ينتقد مجمل مذهب سان سيمون ، كما هو محتوى في عنوان الصحيفة المشوه ، مشيرا بكل حصافة الى ان الدين يحتل **مكان الشرف**. ولقد كان في مقدوره أن يكتشف عند شتاين أن هذا ليس صحيحا على الاطلاق بخصوص **الكرة الارضية** . **فالكرة الارضية** تتضمن نقدا مفصلا وقيما جدا للشروط القائمة ، **وبصورة خاصة** الشروط **الاقتصادية** ــ وهي حقيقة لا يتوقع من الهر غرون معرفتها .

وانه لمن الصعب أن تقول من اين حصل الهر غرون على الخبر الجيد والهام بأن « صياغة الخلاصة » ، التي يبلغ طولها أربع كلمات ، كانت « من صنع **بازار بصورة رئيسية** » .

ويقفز الهر غرون القهقرى الآن من كانون الثاني ١٨٣١ الى تشرين الاول ١٨٣٠ :

« بعد ثورة تموز بوقت قصير ، خلال **مرحلة بازار** » (من اين جاءت هذه المرحلة ؟) « وجه انصار سان سيمون بيانا مقتضبا لكن شاملا عن معتقداتهم الى مجلس النواب ، بعدما اتهمهم السيدان دوبان وموغان من على المنبر انهم يبشرون بجماعية الخيرات والنساء . »

ويتلو ذلك نص البيان مع تعليق غرون :

« ذلك كله معقول ومتزن بعد ! وان بازار هو الذي حرر المذكرة الى المجلس . » (ص : ٩٢ ــ ٩٤) .

ويمكننا ان نلاحظ ، بخصوص هذه الملاحظة الختامية ، أن شتاين يقول في الصفحة ٥٠٣ :

« اذا حكمنا عليها من شكلها ولهجتهـا ، فلن نتردد في أن ننسبهـا » (الوثيقة) « كما يفعل ريبو الى بازار أكثر من انفانتان . »

ويقول ريبو في الصفحة ١٢٣ :

« من السهل ان نرى ، من شكل هذه الوثيقة ومطالبها المعتدلة جداً ، انها تصدر عن تأثير السيد بازار **بالأحرى** من تأثير زميله . »(١)

ان الهر غرون ، بما يميزه من براعة واقدام ، يحول تخمين ريبو بأن بازار **بالاحرى** من انفانتان كان خلف البيان الى التأكيد بأنه حرره بكامله . وان فقرة مترجمة عن ريبو (ص : ١٢٢) هي التي تؤدي به الى الحديث عن هذه الوثيقة »

« أشار السيدان دوبان وموغان – وعلى المنبر الى شيمة تبشر بجماعية الخيرات وجماعية النساء . » (٢)

ويغض الهر غرون النظر عن التاريخ الذي اعطاه ريبو ويكتفي بالقول : « بعد ثورة تموز بوقت قصير » . وعلى العموم ، فان التقويم الصارم لا يناسب طريقة الهر غرون في التخلص من اولئك الذين وطئوا الارض قبله . انه يتميز هنا عن شتاين بأنه يحشر في النص ما يبعده شتاين الى الهامش ، ويحذف الفقرة التي تشكل مقدمة البيان ، ويترجم **اعتمادات الانتاج** (الرأسمال المنتج) على انها «الرأسمال الاساسي»» وتصنيف الافراد الاجتماعي على أنه «رتبة الافراد الاجتماعية».

ويعقب ذلك بعض الملاحظات الطائشة عن تاريخ مدرسة سان سيمون ، وقد حزمت الى بعضها بعضاً من مقاطع شتاين وريبو ولويس بلان بتلك البراعة الفنية التي لاحظناها في ترجمة غرون لحياة سان سيمون . ويستطيع القارىء ان ينظر اليها من تلقاء نفسه في الكتاب .

امام القارىء الآن كل ما لدى الهر غرون من اقوال عن السان سيمونية في مرحلة بازار ، اي المرحلة من موت سان سيمون الى الانشقاق الاول . أن غرون لفي مركز حاليا يمكنه من ان يوجه الضربة القاضيـة وان يسمي بازار « جدليا رديئا » . ومن ثم يستطرد :

« لكن كذلك هم الجمهوريون . انهم لا يعرفون الا كيف يموتون ، كالـون وبازار سواء بسواء ؛ فاذا هم لم يطعنوا انفسهم حتى الموت ، ماتوا من البلى » (ص : ٩٥)

---

(١) بالفرنسية في النص الاصلي .

« بعد اشهر قليلة من هذا الخصـــام . **تحطم قلبـه** » (قلب بازار) (شتاين ، ص : ٢١٠) .

اما ان ملاحظة الهر غرون هذه بالغة الفطنـــة ، فان جمهوريين من امثـال لوقاسعور ، وكارنو ، وباربر ، وبيللو فارين ، وبيوناريتي ، وتيست ، ودارجانسون ، ... يشيئون ذلك .

ويقدم الينا الآن بعض الترهات عن انفانتـان سوف تقتصر بخصوصها على توجيه الانتباه الى الاكتشاف التالي الذي حققه الهر غرون :

« أقلا تبين هذه الظاهرة التاريخية اخيرا ان الدين ليس شيئا آخـر سوى الحسية ، وان المادية تستطيع بكل جراة أن تدعي نفس الاصول التي للعقيدة المقدسة نفسها . » (ص : ٩٧) .

ويتطلع الهر غرون حواليه راضيا : « أثمة امرؤ آخر خطرت له هذه الفكرة ؟» اما هو ، فان هذه الفكرة ما كانت تخطر له قط لو أن **حوليات هال** لم « تخطر هذه **الفكرة** » لها من قبل بخصوص الرومانسيين(٢٦٢) . ولقد كان المرء يتوقع من الهـر غرون ان تكون أفكار اخرى قد خطرت له منذ ذلك الحين .

رأينا ان الهر غرون لا يعرف شيئا من كل النقد الاقتصادي لانصار ســان سيمون . ومع ذلك فانه يستغل انفانتان ليقول شيئا عن العواقب الاقتصادية لعمل سان سيمون ، التي سبق أن كانت ذريعة لبعض الهذيانات من جانبه . انه يجد في ريبو (ص : ١٢٩ وما يليها) وفي شتاين (ص : ٢٠٦) مقتطفات من **الاقتصاد السياسي لانفانتان** ، لكنه يزور الاصل هنا أيضا ، اذ جعل من الغاء الضرائب على السلع **الاكثر** ضرورة ــ هذا الالغاء الذي يقدمه ريبو وشتاين (اللذين يعتمدان في تقاريرهما على انفانتان) بصورة صائبة على انه نتيجة للمقترحات المتعلقة بحق الارث ــ اجراء عاديا ، منعزلا ، **مستقلا عن المقترحات** . وانه ليقيم برهانا آخر على اصالته بتزوير الترتيب الزمني ؛ فيشير باديء الامر الى **الكاهن انفانتان ومنيلمونتان**(٢٦٣) ، ومن بعد الى **الاقتصادي انفانتان** ، في حين ان سلفيه يعالجان النظرية الاقتصادية لانفانتان خلال مرحلة بازار حين يتحدثان عن **الكرة الارضية** التي كتبت تلك النظرية لها(٢٦٤) . واذا هـو خلط مرحلة بازار مع مرحلة منيلمونتان هنـا ، فانـه سـوف يخلط فيما بعد مرحلة منيلمونتان مع ما يقوله عن الاقتصاد وعن السيد شوفاليه . و ... مناسبة ذلك هو **الكتاب الجديد**(٢٦٥) ؛ وكما هي العادة فانه يحول فرضية ريبو ، **القائلة ان** السيد شوفاليه **هو** كاتب هذا **المؤلف** ، الى تاكيد جازم .

لقد قدم لنا الهر غرون الآن السان سيمونية في « كليتهـا » (ص : ٨٢) . لقد وفى بالوعد الذي قطعه « بألا يخضع ادبياتها لتمحيص نقدي » (المصدر نفسه)، وبدلا من ذلك تورط بصورة لا نقدية على الاطلاق في « أدب » مختلف كل الاختلاف، الا وهو أدب شتاين وريبو . وانه ليقدم الينا على سبيل التعويض بعض الحقائق عن محاضرات السيد شيفاليه الاقتصادية لعام ١٨٤١ ــ ١٨٤٢ ، حين كـان هـذا الاخير قد كف منذ زمن طويل عن كونه تلميذا لسان سيمون . ولقد كان امام الهر غرون ، وهو يكتب عن السان سيمونية ، نقد لهـذه المحاضرات في مجلة العالمين استخلصه بنفس الطريقة التي استخدم بها شتاين وريبو ، واليكم نموذجا عن هذه الفطنـة النقديـة :

« يؤكد فيه انه لا ينتج ما يكفي من الحاجات . وان هذا لتقرير جدير بالمدرسـة الاقتصاديـة القديمة بمسبقاتها الصدئـة ... وطالما أن الاقتصاد السياسي لا يفهم أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فان هذا العلم المزعوم لن يحقق أي تقدم » (ص : ١٢٠) .

ويستطيع المرء أن يتبين الامتياز السائد الذي يتمتع به الهـر غرون على أي عمل اقتصادي ، وذلك بواسطة هذه العبارات عن الاستهلاك والانتاج التي ورثها عن الاشتراكية الحقيقية . واذا تركنا جانبا حقيقة أن أي اقتصادي يستطيع أن يخبره أن العرض تابع للطلب أيضا ، يعني أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فاننا نصادف بالفعل في فرنسا مدرسة اقتصادية خاصة هي مدرسة سيسموندي ترغب في جعـل الانتاج تابعا للاستهلاك بشكل يختلف عن الشكل الساري المفعول في ظل المزاحمـة الحرة ، وهي تقف في تعارض حاد مع الاقتصاديين الـذين يهاجمهم الهـر غرون . ومهما يكن من أمر ، فلا بد لنا من الانتظار حتى وقت لاحـق كي نرى الهـر غرون يستخرج ربحا من هذا الرأسمال الذهني الصغير الذي عهد اليه ــ فكـرة وحدة الانتـاج والاستهلاك .

ويستحق القارىء بعض التعويض عن الضجر الذي عاناه من جراء هـــذه المقتطفات المقتضبة ، المزورة والمشوشة والغامضة المستقاة من شتاين وريبـو . وهكذا فانه يدعى الى هذا العرض للالعاب النارية الذي تقدمه حركة المانيا الفتاة ، وهو عرض يتألق بالانسية والاشتراكية :

« لم يكن مذهب سان سيمون ، بوصفه نظاما اجتماعيا ، أكثر من شلال من الافكار التي تدفقت بنتائج حميدة على الارض الفرنسية . » (في وقت سابق ، في الصفحتين ٨٢ و ٨٣ ، وصف هذا المذهب على انـه «طوفان من النور ، لكنه عماء من النور» (!) «بعد وليس وضوحا منتظما» (!)) « لقـد كـان عرضـا جارفا ومسليـا حتى الدرجـة القصـوى .

ولقد مات المؤلف قبل اخراج العرض ، ومات احد المتجين اثناء العرض ، اما بقية المتجين وجميع الممثلين فقد خلعوا أزياءهم، وارتدوا ثيابهم المدنية ، ومضوا الى بيوتهم ، وتصرفوا كأن شيئا لم يحدث . لقد كان مشهدا ، مشهدا باعثا على الاهتمام ، وان يكن مضطربا قرب خاتمته ؛ وان بعض الممثلين قد ابدعوا في التمثيل ــ وهذا كل شيء . »
(ص : ١٠٤) .

لشد ما كان هاينى على حق في تأنيبه مقلديه : « لقد زرعت اسنان التنين وحصدت براغيثا . »

مذهب فوريه

فيماعدا ترجمة لبعض المقاطع من **الحركات الاربع**(٢٦٦) في موضوع الحب، فليس ثمة شيء هنا لا يمكن ان نجده في شكل أكمل عند شتاين . وان الهر غرون ليطرد الاخلاق بعبارة تفوه بها مائة كاتب آخر قبل فوريه بوقت طويل :

« ليست الاخلاق في رأي فوريه سوى المحاولة المنهجية لقمع الاهواء البشرية » (ص : ١٤٧) .

هكذا عرفت الاخلاق المسيحية نفسها على الدوام . ولا يغفل الهر غرون اية محاولة لتقصي نقد فوريه للزراعة والصناعة الراهنتين ، وبقدر ما يتعلق الامر بالتجارة يقتصر على ترجمة بعض الملاحظات العامة من المدخل الى قسم من **الحركات الاربع** (« اصل الاقتصاد السياسي والجدال التجاري » ، ص : ٣٣٢ ، ٣٣٤ من **الحركات الاربع**) . ثم تأتي بعض المقتطفات من **الحركات الاربع** ومقتطف واحد من **مبحث المشاركة**(٢٦٧) ، عن الثورة الفرنسية ، جنبا الى جنب مع الجداول عن الحضارة المعروفة من قبل عند شتاين . وهكذا فان الجانب النقدي من فوريه ، عمله الاهم ، يطرح جانبا بالطريقة الاكثر عجلة وسطحية في ثمان وعشرين صفحة من الترجمة الحرفية ؛ وفي هذه الصفحات بالذات ، مع بعض الاستثناءات النادرة، لا تناقش سوى المواضيع الاكثر عمومية وتجريدا ، فالمواضيع التافهة والهامة تلقى جنبا الى جنب بالاسلوب الاكثر فوضوية .

ويقدم لنا الهر غرون الآن عرضا عن نظام فوريه. ان **شوردا**(٢٦٨) ، الذي يستشهد شتاين بمؤلفه ، قد اعطانا قبل ذلك بوقت طويل نصا افضل واكمل . ومن المؤكد ان الهر غرون يعتبر انه « من الضروري بصورة حيوية » ان يقدم تفسيرا عميقا لمجموعات فوريه ؛ ومهما يكن من امر ، فانه ليس في مقدوره أن يفكر في شيء افضل من الاستشهاد الحرفي بفوريه نفسه ، وكما سوف نرى في وقت لاحق من سبك

بعض العبارات القليلة الرائعة عن الاعداد .. انه لا يفكر قط في أن يبين كيف انتهى فوريه الى التعامل مع المجموعات(٢٦٩)، وكيف بناها هو وتلامذته؛ وهو لا يكشف عن اي شيء على الاطلاق بخصوص تناقض المجموعات . فليس في الامكان نقد مثل هذه الانشاءات (وهذا ينطبق ايضا على الطريقة الهيغلية) الا بالابانة عن كيفية صنعها ، وبالتالي اثبات ان المرء يتحكم فيها .

واخيرا فان الهر غرون يهمل بصورة كلية على وجه التقريب موضوعا يخصه شتاين على اية حال ببعض الانتباه ، الا وهو التعارض بين **العمل البغيض والعمل الجذاب** .

ان المظهر الاهم من العرض بأكمله هو نقد الهر غرون لفوريه . وان القارىء يستطيع ان يتذكر ما قيل اعلاه بشأن مصادر نقد غرون ، ولسوف يرى الآن من الامثلة القليلة التالية كيف يقبل الهر غرون بادىء الامر مصادرات الاشتراكية الحقيقية ومن ثم يأخذ في المبالغة فيها وتشويهها . ونحن نكاد لا نحتاج الى الاشارة الى ان التمييز الذي يقيمه فوريه بين راس المال والعمل والموهبة يوفر فرصة رائعة من أجل عرض الحصافة المدعية ؛ ان المرء ليستطيع ان يتحدث مطولا عن اجحاف هذا التمييز وعدم قابليته للتطبيق ، وعن تطبيق العمل المأجور ، الخ ، دون أن ينتقده بالاشارة الى العلاقة الفعلية بين العمل والراسمال . ولقد تحدث برودون من قبل عن هذه الامور بصورة افضل بما لا يقاس من الهر غرون ، لكنه اخفق في الوقوع على النقطة الفاصلة الفعلية .

ان الهر غرون يبني نقده لكتاب فوريه **علم النفس** — كما يبني بالفعل نقده برمته — على « ماهية الانسان » :

« ذلك ان الماهية الانسانية هي الكل في الكل » (ص : ١٩٠) .

« ويستنجد فوريه هو الآخر بهذه الماهية الانسانية التي يكشف لنا عن لبها » (أ) « الباطن على طريقته الخاصة في لوحة الاهواء الاثني عشر ؛ انه يريد هو الآخر ، مثله مثل جميع المفكرين الشرفاء والعاقلين ، أن يجعل من ماهية الانسان الباطنة شيئا واقعيا ، **واقعا عمليا** . أن ما هو في الباطن يجب ان يكون في الظاهر ايضا ، **وبذلك فان الفارق بين الباطن والظاهر يجب ان يلغى بصورة عامة** . ان تاريخ البشرية يعج بالاشتراكيين ، اذا كانت تلك هي صفتهم الفارقة ... وان الشيء الهام بالنسبة الى كل واحد منهم هو ما يفهمه من **ماهية الانسان** » (ص : ٩٠) .

لنقل بالاحرى ان الشيء الهام بالنسبة الى الاشتراكيين الحقيقيين هو أن ينسبوا الى كل واحد أفكارا عن ماهية الانسان ، وأن يحولوا مراحل الاشتراكية المختلفة الى فلسفات مختلفة عن ماهية الانسان . ان هذه الطريقة في معالجة التجريد ، التي تضرب بالتاريخ عرض الحائط ، تؤدي بالهر غرون الى المناداة بأن كل تمييز بين الباطن والظاهر قد الغي ، وهو الغاء يضع كذلك حدا لانتشار الماهية الانسانية . ولكن ما الذي يحمل الالمان ، على اي حال ، على التبجح بمثل هذه الصورة بمعرفتهم عن الماهية الانسانية ، ما دامت معرفتهم لا تتجاوز الصفات الثلاث العامة : العقل والعاطفة والارادة ، وهي الصفات المعروفة بصورة شائعة منذ أرسطو والرواقيين . وان الهر غرون ليأخذ على فوريه من وجهة النظر هذه انه «شق » الانسان الى اثني عشر هوى .

« أتكون هذه اللوحة كاملة من وجهة النظر **السيكولوجية** ؟ هذا ما لن أناقشه ؛ اني اعتبرها ناقصة » (وبذلك يستطيع الجمهور ان ينعم بالراحة « من وجهة النظر السيكولوجية ») . « ايعطينا هذا العدد اثنا عشر أية معرفة عن **ماهية الانسان** ؟ ابدا . لقد كان في مقدور فوريه ايضا الا يشير سوى الى أشكال الحس الخمسة ؛ ان **الانسان بأكمله** محتوى فيها اذا هي فسرت كما ينبغي واميط اللثام عن مضمونها الانساني » (فكأن هذا « المضمون الانساني » لا يتوقف كليا على المرحلة التي بلغها البشر في الانتاج والمبادلة) . « والاكثر من ذلك أن الانسان موجود برمته في حاسة **واحدة ، اللمس**(١) . ان الانسان لا يشعر مثل شعور الحيوان ، » الخ ، (ص : ٢٠٥) .

من الواضح ان الهر غرون يبذل بعض الجهد ، للمرة الاولى في كتابه برمته ، كي يقول شيئا ما ، أي شيء ، عن علم النفس عند فوريه من وجهة نظر فيورباخ . وانه لمن الواضح كذلك أن هذا « الانسان بأكمله » الذي هو « محتوى » في صفة وحيدة من صفات الفرد الواقعي يفسره الفلاسفة بالاستناد اليها بشكل وهما خالصا . يجب ان يؤخذ الانسان بعين الاعتبار في فعاليته ووجوده التاريخيين الواقعيين . أي ضرب من «الانسان» يمكن ان يكون ذلك الكائن الذي يمكن انشاؤه، بالاستقراء ، انطلاقا من شحمة اذنه أو من أية صفة أخرى تميزه من الحيوان ؟ ... هذا انسان « محتوى » في ذاته ، مثله كمثل العد في وجهه . اما أن الشعور الانساني انساني وليس حيوانيا ، فان ذلك اكتشاف لا يجعل كل اختبار سيكولوجي امرا نافلا ، بل يشكل كذلك نقدا لكل علم نفس على الاطلاق .

---

(١) Das Gefühl تعني الحس والاحساس في وقت واحد .

ان نقد آراء فوريه عن الحب أمر يسير بالنسبة الى الهر غرون الـذي يقيس النقد الذي يسلطه فوريه على علاقات الحب في المجتمع الحالي بمقياس الاوهـام التي كان فوريه يحاول بها ان يصطنع صورة عن الحب الحر . وان الهـر غرون ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا حقيقيا ، يحمل هذه الاوهام على محمل الجـد . وفي الحقيقة انها الشيء الوحيد الذي يحمله على محمل الجد . واذا هو كان راغبا في معالجة هذا الجانب من النظام ، فاننا لا نرى على الاطلاق السبب في اعراضه عن آراء فوريه عن التربية التي هي أفضل الآراء في هذا الموضوع والتي تشتمل على ملاحظات عبقرية حقا . وعلى اي حال ، فان الهر غرون عندما يتحدث عـن الحب يفضح ، شأنه شأن اي اديب من جماعة المانيا الفتاة ، جهله المطبق بنقـد فوريه . نعتـده سيان انطلقنا من الغاء الزواج ام من الغاء الملكية الخاصة ، طالما أن الالغـاء الواحـد لا بد أن يستتبع الالغاء الآخر. لكن من قبيل الوهم الادبي الخالص السعي الى الانطلاق من اي شكل لانحلال الزواج غير الشكل الذي نصادفه عمليا منذ اليوم في المجتمع البورجوازي . ولو انه قرأ فوريه بالذات ، فقد يرى ان فوريـه ينطلق دائمـا وفي جميع الاحوال من تحول الانتاج .

وان الهر غرون ليعجب لان فوريه ، الذي ينطلق دائما من الميـل (يجب ان نقرا ذلك : الانجذاب) ينساق مع انواع مختلفة من التراكيب « الرياضية » التـي يسميه بسببها ، في الصفحة ٢٠٨ ، « الاشتراكي الرياضي » . وحتى اذا تركنـا أحداث حياة فوريه ، بكل ما تخبرنا عنه ، فقـد كان من واجب الهـر غـرون ان يدرس الانجذاب بمزيد من الدقة ، وعندئذ فقد كان يكتشف عاجلا أن علاقة طبيعية من هذا النوع لا يمكن تحديدها بصورة دقيقة دون حساب رياضي . وبـدلا مـن ذلك ، فانه يتحفنا بخطبة بليغة ضد العدد ، خطبة تمتزج فيها التزويقات الادبيـة والذكريات الهيغلية ، ونصادف فيها فقرات من هذا النمط :

« يأخذ فوريه ذوقك الاكثر شذوذا ويحسب محتواه الجزيئي » .

انها لمعجزة في الحقيقة . ـ وبعد قليل :

« ان الحضارة التي تعرضت لمثل هذا الهجوم القاسي كانت تقوم على هذا الشيء الذي لا شعور له ـ لائحة فيثاغوروس ... ليس العـدد بالشيء المحدد ... ما هو العدد واحد ؟ ان الواحد لا يعرف الراحة ، فهو يصير اثنين ، وثلاثا ، واربعا . »

ان مثل العدد كمثل القسيس المقيم في الريف الالماني ، الـذي « لا يعـرف الراحة » هو الآخر حتى يصبح له زوج وتسعة أولاد ...

« ان العدد يقتل كل ما هو جوهري وواقعي . ايمكننا أن نقسم العقل الى شطرين ، أو ان نتحدث عن ثلث الحقيقة » .

ولقد كان في مقدوره ان يطرح هذا السؤال ايضا : ايمكننا ان نتحدث عن لوغاريتما خضراء اللون(٢) ؟ ...

« عندما يتعلق الامر بالنمو العضوي ، فان العدد يصبح هراء خالصا .. »

ذلك هو المبدأ الاساسي بالنسبة الى الفيزيولوجيا والكيمياء العضوية (ص : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٢) .

« ان ذلك الذي يجعل من العدد مقياس جميع الامور يصبح ، بل **هو** اناني . »

ويستطيع أن يربط بهذه العبارة تلك العبارة التي زوده بها هيس (انظر اعلاه) ، مع المبالغة بها :

« ان الخطة التنظيمية لفوريه ترتكز بأكملها على الانانية من دون أي شيء آخر ... ان فوريه هو التعبير الاسوأ عن الانانية المتحضرة . » (ص : ٢٠٦ ، ٢٠٨) .

ويقدم لنا في الحال البرهان على ذلك ، قائلا ان أفقر الناس ، في نظام فوريه العالمي ، يتذوق يوميا اربعين صنفا من الطعام ، ويتناول خمس وجبات ، وان الناس يحيون ١٤٤ عاما ؛ وقس على ذلك . ان فوريه يقدم هذه الصورة العملاقة للانسان ، معارضا بها في شيء من الدعابة الساذجة التفاهة الحقيرة لرجال مرحلة عودة الملكية . لكن الهر غرون لا يرى في ذلك الا مناسبة لالقاء المواعظ الاخلاقية بطريقته المرائية ، بعد عزله هذا الجانب البريء من التصور الفوريري .

وفيما هو يأخذ على فوريه تصوره عن الثورة الفرنسية ، يقدم لنا الهر غرون لمحة خاطفة عن طريقته الخاصة في فهم العصر الثوري :

« لو أن الرابطة عرفت قبل اربعين عاما فقط » (انه يضع هذا الكلام في فم فوريه) ، « لقد كان في الامكان تفادي الثورة اذن . لكن كيف يحدث» (ان الهر غرون هو الذي يطرح السؤال) «ان يعترف الوزير تورغو بحق العمل ، وان يسقط رأس لويس السادس عشر مع ذلك ؟ وعلى أي حال ، فقد كان من الايسر تسديد الدين العام بواسطة حق

---

(٢) ثمة تلاعب بالالفاظ هنا : غرون و Grün ، اخضر .

العمل منه بواسطة بيض الدجاج . » (ص : ٢١١) .

وينسى الهر غرون حقيقة تافهة : ان هذا الحق في العمل الذي يتحدث تورغو عنه هو المزاحمة الحرة ، وان هذه المزاحمة الحرة قد كانت في حاجة بالضبط الى الثورة كي تفرض نفسها .

ان في مقدور الهر غرون ان يلخص كل نقده لفوريه في جملة واحدة : ان فوريه لم يخضع « الحضارة » « لنقد اساسي » . وما السبب في هذا التصور من جانب فوريه ؟ هذا هو السبب :

« ان **تظاهرات** الحضارة قد خضعت للنقد من دون **اسسها** . انها موضع السخرية والهزء كما **هي موجودة** ، لكن **جذورها لا** تخضع للدراسة مطلقا . فلا **السياسة** ولا **الدين** قد تقدما أمام منبر النقد ، وهذا هو السبب في أن ماهية الانسان لم تستقص بعد . » (ص : ٢٠٩) .

وهكذا فان الشروط الواقعية لحياة البشر هي هنا ، بالنسبة الى الهر غرون، **تظاهرات خارجية** ، وبالمقابل فان الدين والسياسة يشكلان **أساس** هذه الظواهر **وجذورها** . وانا لنتبين من هذه العبارة الخرقاء كيف يعتمد الاشتراكيون الحقيقيون على الايديولوجية وعلى العبارات الجوفاء للفلسفة الالمانية التي يعارضونها ، منادين بها حقائق تسمو على الاوصاف المشخصة للاشتراكيين الفرنسيين ، وكيف يجهدون في الوقت نفسه كي يربطوا الموضوع الحقيقي لابحاثهم الخاصة ، ماهية الانسان ، بنتائج النقد الاجتماعي الفرنسي . فاذا كان الدين والسياسة يعتبران اساس الشروط المعيشية المادية ، فان الامور جميعا تؤول ، في آخر الامر ، الى دراسة ماهية الانسان ، وبعبارات أخرى الى دراسة وعي الانسان لذاته ، وهذا امر واضح كل الوضوح . وعلى أي حال ، فاننا نرى في الوقت نفسه مبلغ استخفاف الهر غرون بالامور التي ينسخها . ففي فقرة لاحقة ، وكذلك في **الحوليات الرينانية** ، ينتحل من جديد ما قالته **الحوليات الفرنسية الالمانية** عن علاقة المواطن والبورجوازي ، وهو ما يناقض على طول الخط البيان الذي تقدم به أعلاه(٢٧٠).

احتفظنا حتى النهاية بالشروح عن الانتاج والاستهلاك التي كلفت الاشتراكية الحقيقية الهر غرون بعرضها : واننا لنجد فيها مثالا بارزا على الطريقة التي يجعل بها الهر غرون من بدهيات الاشتراكية الحقيقية مقياسا يحكم به على اعمال الفرنسيين، الامر الذي يميط اللثام عن البلاهة التامة التي تتصف بها هذه البدهيات حالما تنتزع من غموضها العام .

النظرية وعلى صعيد **الواقع الخارجي** على حد سواء ، بيد انهما « يمكن فصل الانتاج والاستهلاك في الزمان وفي المكان ، على صعيد يشكلان في جوهرهما كلا واحدا . أليس عمل الحرفة الاكثر ابتذالا ، حرفة الخباز على سبيل المثال ، انتاجا يتحول الى استهلاك بالنسبة الى مائة شخص آخر ؟ أليس هو استهلاكا بالنسبة الى الخباز نفسه مع ذلك ، هذا الخباز الذي يستهلك قمحا وماء وحليبا وبيضا ، الخ ؟ أليس استهلاك الاحذية والملابس انتاجا بالنسبة الى الحذائين والخياطين ؟ ... ألست منتجا حين آكل الخبز ؟ اني انتج على نطاق هائل ، انتج طواحين ، والجران العجن ، وافرانا ، وبنتيجة ذلك محاريث ، ومساحي ، ومدقات ، واحجار طاحون ، واعمال النجارة والبناء» («وبنتيجة ذلك» نجارين ومعماريين وفلاحين ، و « بنتيجة ذلك » ذويهم ، و « بنتيجة ذلك » أسلافهم جميعا ، و « وبنتيجة ذلك » آدم) . « ألست مستهلكا حين انتج ؟ اني لكذلك على نطاق عريض ايضا . اذا قرأت كتابا ، فاني استهلك بادىء الامر نتاج سنوات كاملة من العمل ؛ واذا احتفظت به او اتلفته ، فاني استهلك انتاج وفعالية مصنع الورق ، وآلة الطباعة ؛ ومجلد الكتب . ولكن اتراني لا انتج شيئا ؟ لعلي انتج كتابا جديدا ، وبالتالي ورقا جديدا ، وحرفا جديدا ، وحبرا جديدا للطباعة ، وادوات جديدة لتجليد الكتب ؛ اما اذا قرأته فحسب وقرأه آلاف آخرون ايضا ، فاننا ننتج باستهلاكنا طبعة جديد وبذلك كل المواد الضرورية التي يتطلبها اصدار هذه الطبعة . وان صنعة هذه الاشياء جميعا يستهلكون من جانبهم كتلة من الخامات لا بد من انتاجها وهي لا يمكن انتاجها الا من خلال وساطة الاستهلاك ... وبكلمة واحدة ، فان **الفعالية** و **المتعة** شيء واحد ، ولم يشطرهما الا عالم فاسد ويحشر ما بينهما فكرة **القيمة** و **السعر** ؛ وحين فعل ذلك ، فقد شطر الانسان . ومع الانسان المجتمع . » (ص: ١٩١، ١٩٢) .

في واقع الامر أن الانتاج والاستهلاك يتعارضان من وجهات نظر متعددة . لكن المرء لا يحتاج ، كيما يعيد وحدتهما ويحل التناقضات جميعا ، الا ان يفسر هذه التناقضات بصورة صحيحة ويتفهم الطبيعة الحقيقية للانتاج والاستهلاك ، وهكذا فان هذه النظرية التي هي ثمرة الايديولوجية الالمانية تناسب العالم القائم على افضل وجه ؛ ان وحدة الانتاج والاستهلاك تثبت بواسطة امثلة مستمدة من المجتمع الحالي ، وهي قائمة في ذاتها . وينجح الهر غرون في البرهان اولا على انه توجد فعليا علاقة ما بين الانتاج والاستهلاك ، ويشرح لنا انه لا يستطيع ان يرتدي

معطفا او يأكل خبزا ما لم يتم انتاج كلي المعطف والخبز وما لم يوجـد في المجتمـع الحديث أناس ينتجون المعاطف والاحذية والخبز التي يستهلكها أناس آخرون، وان هذه الفكرة هي ، في راي الهر غرون ، فكرة جديدة . وانه ليعبر عنها بلغته الكلاسيكية، حيث تمتزج الايديولوجية والادب . مثال ذلك :

« يعتقد ان الاستمتاع بتناول القهوة ، واكل السكر ، الخ ، مجرد استهلاك ، لكن أليس هذا الاستهلاك ، في الوقت نفسه ، انتاجا في المستعمرات ؟ » .

ولقد كان في مقدوره كذلك ان يسأل : أفلا يجعل هذا الاستهلاك من العبيد الزنوج مستهلكين لجلدات السياط ، وهو في الوقت نفسه انتاج للهراوات في المستعمرات ؟ ويستطيع المرء ان يرى كيف أن مثل هذه المبالغة انما تخفي دفاعا عن الشروط القائمة . وان فكرة الهر غرون الثانية هي انه عندما ينتج فانه يستهلك الخامات ، وبصورة عامة تكاليف الانتاج ؛ وبهذا اكتشف انه لا يمكن لاي شيء أن يخرج من لا شيء ، بل لا بد له من **مواد** . ولقد كان يستطيع ان يجد في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي ، في فصل « الاستهلاك المنتج » ، العرض المفصل للعلاقات المعقدة التي تتضمنها هذه التبعية المتبادلة ، بشرط الا يكتفي المرء ، كما يفعل الهر غرون ، بهذه الحقيقة المبتذلة جدا بأن الاحذية لا يمكن أن تصنع بدون جلد .

ان الهر غرون قد اقنع نفسه حتى الآن بانه لا بد لك ان تنتج كي تستطيع ان تستهلك وان الخامات تستهلك في سياق العملية الانتاجية . وتبدأ صعوباته الفعلية حين يرغب في البرهان على أنه ينتج حين يستهلك . ويبوء الهر غرون باخفاق تام حين يحاول أن يلقي بعض النور على العلاقة المبتذلة جدا او الشائعة جدا التي تقوم بين العرض والطلب . انه ليكتشف ان استهلاكه ، يعني طلبه ، ينتج عرضا جديدا . بيد انه ينسى ان طلبه يجب ان يكون **فعلا**، وان عليه أن يقدم معادلا للمنتج المطلوب اذا كان لا بد لطلبه ان يؤول الى انتاج جديد . ان الاقتصاديين يشيرون كذلك الى تلاحم الاستهلاك والانتاج والى الهوية المطلقة للعرض والطلب حين يريدون ان يثبتوا أن فرط الانتاج لا يوجد مطلقا ؛ بيد انهم لا يقدمون مطلقا اقوالا على هذا القدر من السخف وفي كلمات على هذا القدر من الخرافة كما يفعل الهر غرون . وعلى اية حال ، فتلك هي الحجة التي استخدمها في جميع الازمان الارستقراطية والاكليروس واصحاب الدخل ، الخ ، كي يثبتوا انتاجيتهم الخاصة . وفضلا عن ذلك ، فان الهر غرون ينسى ان الخبز الذي يتم انتاجه اليوم بواسطة الطواحين البخارية كان ينتج في وقت سابق بواسطة الطواحين الهوائية والطواحين المائية ، وفي وقت ابكر ايضا بواسطة الطواحين اليدوية ؛ وانه لينسى ان هذه الطرق المختلفة للانتاج مستقلة كل الاستقلال عن استهلاك الخبز بكل معنى الكلمة ، وان عاملا آخر يتدخل في الامر اذن ، الا وهو التطور التاريخي للعملية الانتاجية الذي من المؤكد أن الهر غرون ــ « هذا المنتج الهائل » ــ لا يفكر فيه مطلقا . انه لا يملك

ادنى فكرة غامضة عن حقيقة ان هذه المراحل المختلفة من تطور الانتاج تتضمن علاقات مختلفة للانتاج بالاستهلاك ، تناقضات مختلفة لكليهما ؛ انه لا يخطر في باله انه لا بد للمرء ؛ كي يفهم هذه التناقضات ، ان يأخذ بعين الاعتبار نمط الانتاج الخاص بكل عصر الى جانب النظام الاجتماعي الذي هو أساس له وأن هذه التناقضات لا يمكن حلها الا بتغيير هذا النمط الانتاجي وهذا النظام الاجتماعي تغييرا فعليا . واذا كانت الامثلة التي يقدمها الهر غرون تثبت بسخافتها انه يتجاوز حتى اكثر الاقتصاديين المغمورين في الابتذال، فان مثاله عن الكتاب يبين أن هؤلاء الاقتصاديين اكثر «انسانية» منه بما لا يقاس. انهم لا يطالبون بأن عليه ، حالما يستهلك كتابا ، أن ينتج كتابا آخر! انهم يكتفون بأن ينتج ثقافته الخاصة حين يقرأ وبذلك يمارس تأثيرا نافعا على الانتاج عامة . وحين يسقط الهر غرون الحلقة الجامعة التي هي الدفع نقدا ، جاعلا من هذا الدفع أمرا نافلا أو غاضا النظر عنه بكل بساطة ، في حين أن هذه الحلقة وحدهـــا تمنح الطلب طابعه الفعال ، فانه يحول الاستهلاك المنتج الى قصة خرافية خالصة . انه يقرأ ، وهو بمجرد قراءته يمكن صانعي الحروف الطباعيــة وصنـــاع الورق وعمال الطباعة من انتاج حرف جديد ، وورق جديد ، وكتب جديدة . أن مجـرد استهلاكه يعوضهم عن جميع تكاليف الانتاج التي تكبدوها ، ولقــد بينا بما فيــه الكفاية ، وفي الصفحات السابقة، البراعة التي ينتج بها الهر غرون كتبا جديدة من الكتب القديمة بمجرد مطالعته اياها ، وبذلك ينال امتنان العالم التجاري بأسره من جراء فعالياته بوصفه منتجا لورق جديد وحرف جديد وحبر طباعي جديد وأدوات جديدة من اجل تجليد الكتب . ان الحرف الاول من كتاب الهر غرون ينتهي بهذه الكلمات : « اني على وشك الانغماس في الصناعة » . وان الهر غرون ، في كتابـــه بأسره ، لا يكذب مرة واحدة هذا الشعار الذي انتقاه .

الام يعود نشاطه بكامله ؟ ان الهر غرون يلتجيء ، كيما يثبت البديهيـــة التي تنادي بها الاشتراكية الحقيقية عن وحدة الانتاج والاستهلاك ، الــى أكثر البيانات الاقتصادية ابتذالا بخصوص العرض والطلب ؛ وفيما عدا ذلك ، فانــه يكيف هذه البيانات مع غرضه بمجرد اسقاط الحلقات الجامعـــة التي لا غنى عنها ، وبذلــك يحولها الى أوهام خالصة . وبالتالي فان جوهر هذه الامور جميعــا امثلة وهميـــة وجاهلة للشروط القائمة .

وفي استنتاجه الاشتراكي النزعة يتلعثم بطريقة مميزة بالعبارات التي تعلمها من سابقيه الالمان . ان الانتاج والاستهلاك منفصلان لان عالما فاسدا قد شطرهما . وكيف فعل هذا العالم الفاسد ذلك ؟ لقد حشر مفهوما فيما بينهما . وحين فعل ذلك مزق وحدة الانسان . ولما لم يكتف بذلك ، فقد مزق وحدة المجتمع ، اي مزق نفسه أيضا . ولقد وقعت هذه المأساة عام ١٨٤٥ .

ان الاشتراكيين الحقيقيين قد فهموا في الاصل من وحدة الانتاج والاستهلاك ان الفعالية يجب ان تنطوي هي نفسها على المتعة (وتلك فكرة وهمية خالصة طبعا بالنسبة اليهم). لكن الهر غرون يعطي هذه الوحدة معنى اكثر دقة : ان «الاستهلاك والانتاج ، من وجهة النظر الاقتصادية ، يجب ان **يتطابقا** » (ص : ١٩٦) ؛ يجب الا يكون هناك فائض من المنتجات على حاجات الاستهلاك الفورية ، الامر الذي يعني بالطبع نهاية اية حركة اقتصادية مهما تكن . وبالتالي فانه يأخذ بكل مهابة على فوريه انه يريد أن **يعكر** هذه الوحدة **بفرط الانتاج** . وينسى الهر غرون ان فرط الانتاج لم يسبب الازمات الا من خلال تأثيره في القيمة التبادلية للمنتجات وأن القيمة التبادلية لم تختلف عند فوريه فحسب ، بل في افضل عوالم الهر غرون ايضا . ان كل ما يستطيع المرء ان يقوله عن هذا اللغو البورجوازي الصغير هو انه جدير تماما بالاشتراكية الحقيقية .

ويعود الهر غرون مرارا وتكرارا ، بأعظم الرضا عن الذات ، الى تعليقه على نظرية الاشتراكية الحقيقية عن الانتاج والاستهلاك . مثال ذلك انه يخبرنا في سياق الحديث عن برودون :

> « بشروا بحرية المستهلك الاجتماعية تحصلوا على المساواة الحقيقية في الانتاج . » (ص : ٤٣٣)

ان التبشير بذلك امر سهل ؛ وكانت الخطيئة بكل بساطة حتى الآن ان

> « المستهلكين لم يتم تثقيفهم وتكوينهم بحيث يستهلكون جميعا **بطريقة انسانية** . » (ص : ٤٣٢)

> « ان الراي بأن الاستهلاك ينظم الانتاج ، وليس العكس ، يشكل موت كل نظرية اقتصادية حتى الوقت الراهن . » (المصدر نفسه). «ان التضامن الحقيقي للجنس البشري يجعل من البديهية القائلة ان استهلاك كل واحد لا يمكن ان يدرك بمعزل عن استهلاك الجميع حقيقة مقررة » (المصدر نفسه) .

ضمن نظام المزاحمة ، لا يدرك استهلاك كل واحد بمعزل عن استهلاك الجميع، تلك حقيقة اكثر او اقل ثبوتا ، الامر الذي ينطبق ايضا على انتاج كل واحد وانتاج الجميع . والمقصود هو فقط معرفة **كيف** ، بأية طريقة يتحقق ذلك . وان جواب الهر غرون الوحيد على ذلك هو المصادرة الاخلاقية عن الاستهلاك **الانساني** ، الاعتراف « بطبيعة الاستهلاك الجوهرية » (ص : ٤٣٢) . وبما انه يجهل كل شيء عن شروط الانتاج والاستهلاك الفعلية فانه يلتجيء الى الماهية الانسانية ، الموئل الاخير للاشتراكيين الحقيقيين . وان هذا السبب نفسه هو الذي يحمله بكل

مناد على الانطلاق من الاستهلاك بدلا من الانتاج . فاذا انطلقنا من الانتاج وجب علينا أن نهتم بشروط الانتاج الفعلية وبفعالية البشر الانتاجية . لكن اذا انطلقنا من الاستهلاك ، فانه يمكن بكل بساطة الاكتفاء بالمناداة بأن الاستهلاك ليس « انسانيا » في الوقت الحاضر ، وبالمطالبة «بالاستهلاك الانساني» ، وبالتعليم الذي يتيح الاستهلاك الحقيقي ، وبصيغ اخرى من نفس النمط ، دون النظر مطلقا الى الشروط الحياتية الفعلية للبشر او فعاليتهم .

ويجب أن نذكر في الختام أن اولئك الاقتصاديين الذين اتخذوا الاستهلاك منطلقا لهم هم بالضبط الذين تبين انهم كانوا رجعيين وأنهم تجاهلوا العنصر الثوري في المزاحمة والصناعة الكبرى .

« بابا كابيـه ، هـذا الفكر المحـدود »
والهــر غــرون

يختتم الهر غرون استطراده عن ريبو وملرسة فوريه بالكلمات التالية :

« أريد ان اجعل منظمي العمل واعين لماهيتهم ، اريد ان ابين لهم تاريخيا ممن يتحدرون .. هؤلاء الكائنات الهجينة الذين لم يستخلصوا من أنفسهم ادنى فكرة . ولعلي اجد في وقت لاحق مكانا كي اجعل من الهر ريبو مثالا ، وليس الهر ريبو وحده ، بل الهر ساي أيضا . وفي الحقيقة أن الاول ليس بهذا القدر من الرداءة ، فهو مجرد ابله ؛ اما الآخر فأكثر من ابله ، فهو علامة .

« واذن » ... (ص : ٢٦٠) .

ان الموقف الصراعي الذي يتخذه الهر غرون ، وتهديداته ضد ريبو ، وازدراءه للتوسع في العلم ، ووعوده الطنانة ، هذه جميعا دلائل اكيدة على أن شيئا مثقلا بالاحتمالات ينتفض في داخله . وبما أننا « واعون لماهيته » كل الوعي ، فاننانستدل من هذه الاعراض أن الهر غرون على اهبة ان ينفذ ضربةانتحالية هائلة جدا. وبالنسبة الى أي امرىء اختبر تكتيكه ، فانه ليس في تبجحه ذرة من براءة ؛ اننا نعرف ان ذلك موضوع حساب ماكر تماما .

يتلو ذلك فصل يحمل هذا العنوان :

« تنظيم العمل ! »

« اين نشأت هذه الفكرة ؟ ـ في فرنسا ـ لكن كيف ؟ » .
وانه ليحمل كذلك هذه اللصاقــة :

« استعراض للقرن الثامن عشر »

« أين نشأ هذا » الفصل للهر غـرون ؟ ــ « في فرنســا ــ لكن كيف ؟ » سوف يعلم القارىء ذلك دونما تاخير . ويجب الا ينسى ان الهر غرون يريد ان يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم بواسطة عرض تاريخي بالاسلوب الالماني العميق .

« واذن ! » :

عندما تحقق الهر غرون من أن كابيه « محدود » ومن أن « رسالته قد تحققت منذ زمن طويل » (الامر الذي تحقق منه بالتأكيد منذ وقت طويل) ، فان ذلك « بالطبع ، لم يكن يعني نهاية كل شيء » . ان الامر على النقيض مـن ذلك ، فانـه بانتقائه الاعتباطي لبعض المقتطفات من كابيه وجمعها الى بعضها بعضا قد كلف كابيه برسالة جديدة : أن يزور « بالخلفية » الفرنسية التاريخ الالماني للهر غرون عـن التطور الاشتراكي في القرن الثامن عشر .

كيف انصرف الى مهمته ؟ انه يقرأ « **بصورة منتجة** » .

ان الفصلين الثاني عشر والثالثعشر من كتابكابيه **رحلة الى ايكاريا** يتضمنان مجموعة متنوعة من اراء المراجع القديمة والحديثة في مصلحة الشيوعية . وهو لايزعم في حال من الاحوال انه يرسم حركة تاريخية . ان البورجوازيين الفرنسيين ينظرون الى الشيوعي على انه شخص مشكوك فيه . ويقول كابيه : حسنا : في هذه الحال سوف أقدم اليكم ، في مصلحة زبوني ، شهادات أناس يتمتعون بأعظم الاحترامومن جميع العصور ؛ ويتصرف كابيه مثل المحامي على وجه الدقة ، بحيث أن الاثباتاتالاكثر تجريبا يصبح بين يديه شهادة تخدم زبونه . ولا يستطيع المرء أن يطالب بالدقـة التاريخية في دفاع قانوني . فاذا صادف أن اطلق رجل شهير ، بمناسبة ما ، كلمـة ضد المال ، أو التفاوت ، أو الثروة ، أو الشرور الاجتماعية ، فان كابيه يطبق عليها ، ويتوسل اليه أن يكررها ، ويجعل منها دستور ايمان الرجل ، ويطبعها ، ويصفق لها، ويصيح في شيء من السخرية في وجه أصحابه البورجوازيين الناقمين : « اسمعوا ما قاله ! افلم يكن شيوعيا ؟ » ولا يفلت احد منه ، لا مونتسكيو ، ولا سابيس ، ولا لامارتين ، ولا حتى غيزو ــ جميعهم شيوعيون بالرغم منهم . هذا صاحبي الشيوعي وقد وجدته جاهزا تماما ! (۲) .

ان الهر غرون في مزاج منتج : انه يقرأ المقتطفات التي جمعها كابيه ، والتـي

---

(۲) Voilà mon communiste tout trouvé ! ، بالفرنسية في النص الاصلي .

تمثل القرن الثامن عشر ؛ وهو لايشك لحظة واحدة في صوابها الجوهري جميعا ؛ وانه ليرتجل لفائدة القارىء رابطة صوفيــة بين الكتاب الـذين وردت أسماؤهم مصادفة في احدى صفحات كابيه ، ويصب على الكل الحثالة التي حصـل عليها من اسطبلات آداب ألمانيا الفتاة ، ومن ثم يعطيه العنوان الذي رأيناه أعلاه .

« واذن ! » :

الهر غرون :

يقـدم الهـر غرون استعراضه بالكلمات التالية :

«ان الفكرة الاجتماعية لم تسقط من السماء ، فهي عضوية ، أي انها نشأت في سياق تطور تدريجي . ولا استطيـع ان اكتب هنـا تاريخهـا الكامل . لا استطيع ان ابدأ بالهنود والصينيين ، وامر ببلاد الفرس ، ومصر ، ويهـودا . لا استطيع أن اسأل الاغريق والرومان عن وعيهـم الاجتماعي ، ولا استطيع أن أسجل شهادة المسيحيـة ، والافلاطونيـة الجديـدة ، وآبـاء الكنيسـة ، ولا استطيـع ان اصغي الى ما لـدى العصور الوسطى والعرب من اقوال ، كما اني لااستطيع أن ادرس الاصلاح والفلسفة خلال مرحلـة يقظتها ، وهكذا حتى القرن الثامن عشر . » (ص : ٢٦١)

كابيـه :

يقدم كابيه مقتطفاتـه بالكلمـات التالية :

« انكـم تزعمـون ، بـالخصـوم الملكية الجماعيـة ، انه لا يؤيـدها الا بعض الآراء التي لا تملك رصيدا ولا وزنا ؛ حسنا ، سوف أسال في حضوركم التاريخ وجميع الفلاسفة : اسمعوا ! لن أتوقف لاتحدث اليكم عن شعوب قديمـة عـديدة كانت تمارس او مارست جماعية الخيرات ، ولن أتوقف كذلك عند العبرانيين .. ولا عند الكهنة المصريين ، ولا عند مينـوس .. وليكـورغـوس ، وفيثاغوروس .. ولن أتحدث اليكم أيضا عن كونفوشيوس او زرادشت ، اللذين ناديا ، احدهمـا في الصين والآخر في ايران ، بهذا المبدا . »(١) (رحلة الى ايكاريا ، الطبعة الثانية ، ص : ٤٧٠) .

بعد المقاطع المقدمة أعلاه ، يستقصي كابيــه التاريـخ الاغريقي والروماني ، ويتناول شهادة المسيحية ، والافلاطونية الجديدة ، وآباء الكنيسة ، والعصـور الوسطى ، والاصلاح ، والفلسفة خلال مرحلة يقظتها . راجع كابيه ، ص : ٤٧١ ، ٤٨٢ . وان الهر غرون يترك لآخرين « اكثر صبرا منه » أن ينسخوا هذه الصفحات

(١) بالفرنسية في النص الاصلي ، وكذلك جميع المقتطفات من كابيه الواردة في هذا الفصل .

الاحدى عشرة ، « بشرط ان تكون حذلقتهم قد تركت لهم الانسية الضرورية من اجل القيام بذلك » (يعني نسخ تلك الصفحات) (غرون ، ص : ٢٦١) . ان وعي العرب الاجتماعي وحده يخص الهر غرون . واننا ننتظر بلهفة الكشوف التي سيقدمها الى العالم بهذا الشأن . « يجب أن اقتصر على القرن الثامن عشر . » فلنتبع الهر غرون في القرن الثامن عشر ، مشيرين فقط الى ان غرون يؤكد على نفس الكلمات تقريبا التي يؤكد كابيه عليها .

الهر غرون :

« ان لوك ، مؤسس الحسية ، يقول : ذلك الذي تتجاوز ممتلكاته حاجاته يطفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويسرق ما يخص الآخرين. **ان كل فائض هو اغتصاب**، ويجب ان يثير مشهد المعوز الندامة في نفس الثري. انتم ايها الفاسدون، الذين تتقلبون في الترف والملذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك **حقوق الانسان بصورة حقيقية** . ان الغش وسوء النية والخجل قد انتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل **شؤم الجنس البشري** بتكديسه جميع الشرور ، من جهة واحدة مع الثروة ، ومن جهة اخرى مع الفقر المدقع . **ولذا لا بد للفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد المبتكرات الاكثر شؤما للصناعة البشرية** . » (ص : ٢٦٦)

كابيه :

« لكن هذا لوك ، فاصغوا اليه يهتف في كتابه الرائع **الحكم المدني**: « ذلك الذي يملك ما يتجاوز حاجاته يطفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويستولي على ما **يخص الآخرين . ان كل فائض هو اغتصاب**، ولا بد ان يثير مشهد المعوز الندم في نفس الثري . ايها الفاسدون ، انتم الذين تتقلبون في الثروات والملذات، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك **حقوق الانسان** بصورة حقيقية . » اصغوا اليه يهتف أيضا : « ان الغش ، وسوء النية ، والخجل ، قد انتجت ذلك **التفاوت في الثروات الذي يشكل** شؤم الجنس البشري بتكديسه من جهة واحدة جميع الشرور مع الثروة ومن جهة اخرى الالام مع البؤس » (وهو ما يترجمه الهر غرون بحيث يجعل منه لغوا) . «لذا يجب على الفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد المبتكرات **الاكثر شؤما** للصناعة البشرية . »(٢٧١) (ص : ٤٨٥) .

ويستنتج الهر غرون من هذه المقتطفات من كابيه ان لوك كان « عدوا للنظام النقدي » (ص : ٢٦٤) و « خصما صريحا جدا للمال وكل ملكية تتجاوز حدود الحاجة » (ص : ٢٦٦) . ومن سوء الحظ ان لوك كان احد اولئك المدافعين العلميين عن النظام النقدي ، ومن اكثر الدعاة حزما لجلد المشردين المعدمين ، واحد عمداء الاقتصاد السياسي الحديث .

الهر غرون :

« ان **بوسويه** ، أسقف مو ، يقول في كتابه **السياسة المشتقة من الكتاب المقدس**: «بدون حكومات » (« بدون سياسة » ــ اضافة سخيفة من قبل الهر غرون) « سوف تكون الارض مع جميع خيراتها الملكية المشاعة للبشر، مثلها مثل الهواء والنور تماما ؛ وحسب القانون البدئي للطبيعة ، فان اي انسان لا يملك حقا خصوصيا في اي شيء .

ان جميع الاشياء تخص جميع البشر ، والملكية الخاصة انما نشأت عن الحكم المدني . » ان كاهنا في القرن السابع عشر قد كان يملك النزاهة ليقول مثل هذه الاشياء ويعبر عن مثل هذه الآراء : وان **بافندورف** الالماني غير المعروف » (اي غير المعروف من الهر غرون) « الا من خلال احدى قصائد شيللر الهجائية ، قد كان من الراي التالي: **ان التفاوت الحالي في الثروات ظلم**

كابيه :

« اصغوا الى البارون **بافندورف**، استاذ الحق الطبيعي في المانيا ومستشار الدولة في ستوكهولم وبرلين ، الذي يدحض في حقوقه الطبيعية والعامة مذهب هوبس وغروسيوس عن الملكية المطلقة ، والذي ينادي بالمساواة الطبيعية ، والاخاء ، والجماعية البدئية للخيرات ، والذي يعترف بأن الملكية مؤسسة بشرية ، **وانها** تنتج عن اقتسام مقبول به يستهدف ان يضمن لكل فرد ، وبصورة خاصة للشغيل ، حيازة دائمة ، شائعة او خاصة ، وبالتالي ان تفاوت الثروة الحالي هو **ظلم** لا يستتبع المظالم الاخرى » (وهو ما ترجمه الهر غرون بصورة سخيفة) « الا من جراء **وقاحة الاغنياء وجبن الفقراء**.

وان **بوسويه** ، أسقف مو ، ومعلم ولي عهد فرنسا ، بوسويه الشهير، في **كتابه « السياسة المشتقة من الكتاب المقدس »** ، المحرر من اجل تثقيف ولي العهد، الا يعترف كذلك ان الارض وجميع الخيرات سوف تكون ، لولا الحكومات ، **مشاعة** بين البشر مثلها كمثل الهواء والنور.

يمكن ان يستتبع جميع المظالم الاخرى من جراء **وقاحة** الغني وجبن الفقير . » (ص : ٢٧٠) . ويضيف الهر غرون : « ولن نستطرد ، فلنبق في فرنسا . »	ووفقا لحق الطبيعة البدئي لا يملك اي امرىء اي حق خصوصي على اي شيء كان : **فكل شيء للجميع** ، وان الملكية لتنشأ عن الحكم المدني . » (ص : ٤٨٦)

ان ما يسميه الهر غرون انحرافا عن فرنسا ، استطرادا ، هو كابيه الذي يستشهد برجل الماني . بل ان غرون يتهجأ الاسم الالماني بالطريقة الفرنسية المغلوطة . وفيما عدا ان ترجمته خاطئة احيانا وانه يتجاوز بعض المقاطع ، فانه يدهشنا بما يأتي به من لمسات . فكابيه يتحدث اولا عن بافندورف ومن ثم عن بوسويه ؛ اما الهر غرون فيتحدث اولا عن بوسويه ومن ثم عن بافندورف . ويتحدث كابيه عن بوسويه بصفته رجلا شهيرا ؛ اما الهر غرون فيدعوه «كاهنا» . ويستشهد كابيه ببافندورف بجميع القابه ؛ اما الهر غرون فيعترف في نوبة من الصراحة بأنه ليس معروفا الا من خلال احدى قصائد شيللر الهجائية . وانه ليعرفه الآن ايضا من احد مقتطفات كابيه ؛ ومن الواضح ان كابيه ، هذا الفرنسي المحدود ، لم يتعمق اكثر من الهر غرون في دراسة مواطنيه فحسب ، بل في دراسة الالمان ايضا .

يقول **كابيه** : « اتعجل معالجة الفلاسفة الكبار للقرن الثامن عشر ؛ وسوف ابدأ بمونتسكيو » (ص : ٤٨) . اما الهر غرون فيبدأ ، بغرض الوصول الى مونتسكيو ، بلمحة عن « العبقرية التشريعية للقرن الثامن عشر » (ص : ٢٨٢) . قارنوا بين مقتطفات كل منهما من مونتسكيو ومابلي وروسو وتورغو . ويكفي هنا ان نقارن بين كابيه والهر غرون في موضوع روسو وتورغو . فكابيه ينطلق من مونتسكيو الى روسو ، اما الهر غرون فيتخيل هذا الانتقال : « كان روسو السياسي الراديكالي ، كما كان مونتسكيو السياسي الدستوري . »

يستشهد **الهر غرون** بروسو :	كابيه :
« لقد وقع الشر الاعظم مسبقا حين يكون هناك فقراء يجب الدفاع عنهم واغنياء يجب كبحهم ، الخ» . . . (وهو مقطع ينتهي بالكلمات التالية) : « وانه ليترتب على ذلك ان الحالة الاجتماعية لا تعود بالفائدة	اصغوا الآن الى **روسو** ، مؤلف الكتاب الخالد « **العقد الاجتماعي** » . . . اسمعوا : « ان البشر متساوون في الحقوق . ولقد جعلت الطبيعة جميع الخيرات مشاعة . . . وفي حالة الاقتسام ،

على البشر الا اذا كانوا يملكون جميعا شيئا ما ولا يملك اي منهم قدرا كبيرا . » وحسب الهر غرون، فان روسو يصبح « مشوشا وعظيم التردد عندما يتوجب عليه ان يجيب عن السؤال : ما هو التحول الذي تتعرض له الملكية البدئية حين يدخل الانسان البدائي المجتمع ؛ بمَ يجيب ؟ انه يجيب : لقد جعلت الطبيعة جميع الخيرات مشاعة » ... (وينتهي المقطع بهذه الكلمات) : « اذا حدث اقتسام ، فان نصيب كل واحد يصبح ملكيته . » (ص : ٢٨٤ ، ٢٨٥)

يصبح نصيب كل واحد ملكيته . وفي جميع الحالات ، فان المجتمع هو على الدوام المالك الوحيد لجميع الخيرات» (وهو ايضاح بالغ الاهمية يسقطه الهر غرون عمدا) . « اسمعوا ايضا : ... » (النتيجة) « الامر الذي يترتب عليه ان الحالة الاجتماعية لا تعود بالفائدة على البشر الا بقدر ما يملكون جميعا شيئا ما ولا يملك اي منهم قدرا كبيرا . »

« اصغوا ، اصغوا ايضا الى روسو في كتابه **الاقتصاد السياسي**: « لقد وقع الشر الاعظم مسبقا حين يكون هناك فقراء يجب الدفاع عنهم واغنياء يجب كبحهم » ، الخ، الخ ، (ص : ٤٨٩ ، ٤٩٠) .

ان الهر غرون يقوم بابتكارين عبقريين : اولا يصهر المقتطفين من **العقد الاجتماعي والاقتصاد السياسي** ، وثانيا يبدأ حيث ينتهي كابيه . وان كابيه يسمي عنواني مؤلفي روسو اللذين يستشهد بهما ، أما الهر غرون فيحذفهما . ولعل تفسير هذا التكتيك هو ان كابيه يتحدث عن **الاقتصاد السياسي** لروسو الذي لا يمكن أن يعرفه الهر غرون حتى ولا من قصيدة هجائية لشيلر . وبالرغم من أن الهر غرون ملم بجميع أسرار **الموسوعة** (انظر ص : ٢٦٣) ، فانه يبدو أنه كان يجهل أن **الاقتصاد السياسي** لروسو ليس شيئا آخر سوى مقالة **الموسوعة** عن الاقتصاد السياسي .

فلننتقل الى تورغو : ان الهر غرون لا يكتفي هنا بمجرد نسخ المقتطفات ، بل ينسخ فعليا اللمحة التي يقدمها كابيه عن تورغو .

الهر غرون :

« لقد كان عمل تورغو احدى المحاولات الاعظم نبلا والاكثر عبثا من أجل اقامة نظام جديد على اسس

كابيه :

« ومع ذلك ، بينما يعلن الملك انه هو وحده ووزيره » (تورغو) « هما في البلاط صديقا الشعب ، وبينما

النظـام القديم الذي يوشك عـلى الانهيارفيجميع جوانبه. جهد ضائع. ان الارستقراطية قد احدثت مجاعة مصطنعة ، ونظمت العصيانات ، وافترت عليـه حتى ان لويـس السادس عشـر الطيب القلب اقال وزيره . ولم تشأ الارستقراطية ان تصغي الى النصائح، فلم يكن لها بد من التعرض للاكراه . ان التطـور الانساني ينتقم دائما بصورة رهيبة لاولئكالملائكةالصالحين الذين يطلقون انذارا عاجلا واخيرا قبل الكارثة . ان الشعب الفرنسي تـد بـارك تورغو ، وكان فولتير يتمنى ان يقبل يده قبل ان يموت ، وسماه الملـك صديقا له ... ان تورغو ، البارون والوزير ، واحد السادة الاقطاعيـين الاخيرين ، قد كان يداعب فكـرة اختراع مطبعة منزلية اذا كان لا بد من ضمان حرية تامة للصحافة » (ص : ٢٨٩ — ٢٢٦) .

الشعب يغمره ببركاته ، وبينمـا الفلاسفة يكيلون لهالاعجاب، وبينما فولتير يريد قبل ان يموت ان يقبل اليـد التي وقعت كـل هـذه التحسينـات الشعبيـة ، كانت الارستقراطيـة تتآمـر ، بل تنظـم مجاعة كبيرة واضطرابات كي تقضي عليه ، وقد ثابرت على مؤامراتهـا وافتراءاتها طويلا حتى تمكنت مـن اثارة صالونات باريس ضد المصلح والقضاء على لويس السادس عشـر نفسه باجباره على فصـل الوزيـر الفاضل الذي كان سينقذه . » (ص: ٤٩٧) . « لنعد الى تورغو ، البارون ووزير لويس السادس عشر خـلال السنة الاولى من حكمه ، الذي يريد ان يصلحالمساوىء، والذيحقق عددا كبيرا من الاصلاحات ، والذي يريد ان ينشيء لغة جديدة ، والذي كان يعمل بنفسـه من اجل اختراع مطبعة منزلية في سبيل ضمـان حريـة الصحافة . » (ص : ٤٥٥) .

ان كابيه يدعو تورغو بارونا ووزيرا ، والهر غرون ينسخ ذلك عنه، لكنه على سبيل التفوق على كابيه يحول الابن الاصغر لعمدة تجار باريس الى « احد السـادة الاقطاعيين **الاقدم** »(١) . ويخطىء كابيه حين ينسب المجاعة وعصيان عام ١٧٧٥ الى مؤامرات الارستقراطية . فنحن تعوزنا المعلومات عن هوية اولئك الذين كانوا اول من تحدثوا عن المجاعة وكانوا مسؤولين عن الحركات التي اعقبت ذلك . ومهمـا يكن من امر ، فقد كان للمجالس النيابية والمستبقات الشعبيـة شأن بهـا اعظـم من شأن الارستقراطية . وانه مما يناسب الهر غرون كليا ان ينسخ هذه الخطيئة التي وقع بها « البابا كابيه ، هذا الفكر المحـدود » . انه يؤمـن بـه كمـا يؤمـن

(١) كتب غرون letzten ، « احد الاخيرين » وليس ältesten « الاقدم » .

بالانجيل . وانه ليحسب تورغو ، استنادا الى سلطة كابيه ، بين الشيوعيين ، تورغو الذي هو أحد قادة المدرسة الفيزيوقراطية ، والنصير الاشد حزما للمزاحمة الحرة ، والمدافع عن الربا ، ومعلم آدم سميث . ولقد كان تورغو رجلا عظيما لانه كان يتجاوب مع متطلبات العصر الذي عاش فيه لا مع أوهام الهر غرون التي بينا من قبل كيف نشأت .

فلننتقل الآن الى رجال الثورة الفرنسية . ان كابيه يسبب ارتباكا عظيما لخصمه البورجوازي حين يعد سييس بين رواد الشيوعية لان هذا الاخير كان يعترف بالمساواة في الحقوق وكان يخضع الملكية لتكريس الدولة (كابيه : ص ٤٩٩ – ٥٠٢) . ان الهر غرون ، « المقدر له ان يجد الفكر الفرنسي اخرق وسطحيا كلما احتك به احتكاكا وثيقا » ، ينسخ هذا دونما تردد ، ويتخيل ان زعيما قديما مثل كابيه مقدر له أن يقي « انسية » الهر غرون من « الحذلقة » . ويستطرد كابيه : « اصغوا الى ميرابو الشهير ! » (ص : ٥٠٤) . ويقول الهر غرون : « اصغوا الى ميرابو ! » (ص : ٣٩٢) ويستشهد ببعض المقاطع التي يشدد كابيه عليها ، والتي يؤيد ميرابو فيها الاقتسام المتساوي للارث بين الاخوة والاخوات ، ويهتف الهر غرون : « تلك هي الشيوعية من اجل العائلة ! » (ص : ٣٩٢) . وعلى هذا المبدأ يستطيع الهر غرون أن يستعرض جميع المؤسسات البورجوازية بدون استثناء، مصادفا في كل منها آثارا للشيوعية ، بحيث يمكن أن يقال عنها ، اذا ما أخذت بمجموعها ، انها تمثل الشيوعية الكاملة . وانه ليستطيع ان يعمد مدونة نابليون **مدونة الملكية الجماعية** ! وانه ليستطيع أن يكتشف المستعمرات الشيوعية في المواخير ، والثكنات ، والسجون .

فلنختتم هذه المقتطفات المضجرة **بكوندورسيه** . ان مقارنة بين الكتابين سوف تبين للقارىء بكل وضوح طريقة الهر غرون الذي يحذف مقاطع هنا ، ويصهر بينها هناك ، ويستشهد بعناوين هنا ، ويحذفها هناك ، ويتخلى عن المعطيات التاريخية ، لكنه يقتفي كابيه خطوة خطوة ، حتى حين لا يحترم هذا الاخير التقويم الزمني . ولا ينتهي آخر الامر الى اكثر من تقويم ملخص لكابيه ومموه بصورة رديئة ووجلة .

الهر غرون :	**كابيه :**
« ان كوندورسيه هو الجيروندي الراديكالي . انه يعترف باجحاف توزيع الملكية ، ويعذر الشعب الفقير .. فاذا كان الشعب سارقا	« اصغوا الى كوندورسيه يؤكد في جوابه الى اكاديمية برلين » ... (يعقب ذلك مقطع طويل عن كابيه ينتهي كما يلي :) « وهكذا فان

مبدئيا حتى درجة ما ، فان الذنب في ذلك يقع ، في رايه ، على كاهل المؤسسات نفسها .	السبب في ان الشعب على الاغلب سارق مبدئيا حتى درجة ما هو ان المؤسسات رديئة . »
« في صحيفته **التعليم الاجتماعي** ... يتسامح حتى مع الراسماليين الكبار .	« اصغوا اليه في صحيفته **التعليم الاجتماعي** ... انه يتسامح حتى مع الراسماليين الكبار » ، الخ .
« لقد اقترح كوندورسيه على المجلس التشريعي ان يقسم المائة مليونا التي كان يملكها الامراء الثلاثة الذين هاجروا الى ١٠٠٠٠٠ حصة ... ولقد نظم التعليم **وانشاء الاغاثة** العامة »	«اسمعوا احد الزعماء الجيروندين، الفيلسوف كوندورسيه ، في السادس من تموز ١٧٩٢ على منبر المجلس التشريعي : « ارسموا ان تباع في الحال املاك الامراء الفرنسيين الثلاثة » (لويس الثامن عشر وشارل العاشر وأمير كونديه — ان الهر غرون يحذف هذا الايضاح) . « .. انها تساوي حوالي مائة مليونا ، وتستميضون عن ثلاثة امراء بمائة الف مواطن ... نظموا التعليم **ومؤسسات** الاغاثة العامة . »
(راجع النص الاصلي .)	لكن اصغوا الى لجنة التعليم العام تقدم الى المجلس التشريعي تقريرها عن مشروع التربية الذي حرره كوندورسيه ، في ٢٠ نيسان ١٧٩٢ : « بحيث ان يوفر التعليم العام لجميع الافراد وسائط تلبية حاجاتهم الخاصة ... ذلك يجب ان يكون الهدف الاول لتعليم وطني ، ومن وجهة النظر هذه فهو بالنسبة الى السلطة السياسية واجب عادل . » (ص : ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٩) .
« في تقريره عن التعليم العام الى المجلس التشريعي ، يقول كوندورسيه : « ان هدف التعليم وواجب السلطة العامة ان يوفرا لكل فرد من الجنس البشري الوسائل من اجل تلبية حاجاته ، الخ . » (يقيم الهر غرون تقرير اللجنة عن مشروع كوندورسيه الى تقرير قدمه كوندورسيه نفسه) (غرون ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤) .	

بهذا الانتحال الوقح لكاتبه يسعى الهر غرون ، الذي يستخدم الطريقة التاريخية ، لان يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم ، والاكثر من ذلك

انه ينطلق وفقا لهذا المبدأ : فرق تسد . وانه لا يتردد في ان يحشر بين مقتطفاته حكمه الاخير على الاشخاص الذين تعرف عليهم قبل لحظة واحدة من مطالعة فقرة عنهم ؛ ومن بعد يحشر بعض العبارات الجوفاء عن الثورة الفرنسية ويقسم المجموع الى تصفين باستخدام بعض المقتطفات من موريللي الذي جعله فيلغاردبلي الزي الشائع في باريس في لحظة مناسبة جدا للهر غرون ، والذي كانت أهم الفقرات من مؤلفه قد ترجمت في **فورفارتس** (٢٧٢) البارسية قبل وقت طويل من ترجمة الهر غرون لها . وهذه امثلة قليلة بارزة عن طريقة الهر غرون المستهترة في الترجمة .

موريللي :

« المصلحة **تفسد** القلوب وتنشر المرارة على اعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة **يكرهها الازواج عندنا حين يكرهون انفسهم** . »

الهر غرون :

« المصلحة **تفسد** القلوب وتنشر المرارة على أعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة **يكرهها المتزوجون عندنا ويكرهون انفسهم فضلا عن ذلك** . » (ص : ٢٧٤)

هراء مطلق .

موريللي :

« ان نفسنا ... تصاب بعطش قاس جدا بحيث **تغص** في سبيل اروائه . »

الهر غرون :

« ان نفسنا تصاب بعطش قاس جدا حتى انها **تختنق كيما ترويه** » (المصدر نفسه) .

هراء مطلق مرة اخرى .

موريللي :

« اولئك الذين **يزعمون** تنظيم العادات واملاء القوانين » ، الخ .

الهــر غــرون :

« أولئك الذين **يدعون** أنهم أناس ينظمون العادات ويملون القوانين » ، الخ . (ص : ٢٧٥) .

ان الهر غرون يرتكب هذه الاخطاء الثلاثة في سيــــاق أربعة عشـــر سطرا في ترجمته لفقرة واحدة من موريللي . وان في عرضه لموريللي عدة انتحالات أيضا من فيلفارديلي .

ويستطيع الهر غرون ان يلخص كل معرفته بالقرن الثامن عشـر والثورة في الاسطر التالية :

« الحسية والربوبية والتوحيدية عصفت جميعا بالعالم القديم . وتهاوى العالم القديم . وحين بني عالم جديـد ، كانت الربوبيــة منتصـرة في الجمعية التأسيسيــة ، والتوحيدية في مجلس النواب ، بينما الحسية الخالصة تطع راسها أو أسكتت . » (ص : ٢٦٣)

وكما نرى ، فان الحيلة الفلسفية القائمة على التخلص من التاريخ ببعض المقولات العقائدية تصادف هنا من جديد عند الهر غرون في أدنى مســتوى ، في شكلها الاشد ابتذالا ، وقد ارجعت الى ابعاد العبارة الجوفاء التي تتقمص مظهـر الادب ، والتي دورها الوحيد أن توفر الزخرفة لانتحاله . **انذار الى الفلاسفة !**(أ).

لن نتوقف عند ما يقوله الهر غرون عن الشيوعية . ان مذكراته التاريخيـة منقولة عن كراسات كابيه ، وكتاب **الرحلة الى ايكاريا** يفسّر من وجهة النظر التي أصبحت من الآن فصاعدا تقليدية بالنسبة للاشتراكية الحقيقية (راجع **كتاب المواطن والحوليات الرينانية**)(٢٧٢) . ويبين الهر غرون معرفته بالاوضاع القائمة في فرنسا وانكلترا على حد سواء حين يسمي كابيه « اوكونيل الشيوعي الفرنسي » (ص : ٣٨٢) ، ومن ثم يقول :

« انه سيكون قمينا بتعليقي على المشنقة لو كان يملك القدرة على ذلك

(أ) Avis aux philosophes ! ، بالفرنسـية في النص الاصـلي .

وكان يعرف ما يجول في خاطري وما اكتبه عنه . ان هؤلاء المحرضين خطرون بالنسبة الى رجال مثلنا ، لانهم محدودون » (ص : ٣٨٣) .

برودون

« لقد اثبت الهر شتاين بلاهته بطريقة غير مشكوك فيها حين عالج برودون باستخفاف . » (راجع **الاوراق الاحدى والعشرون** ، ص : ١٨٤) . « ومن المؤكد ان المرء محتاج الى ما هو أكثر من الهذر الهيغلي القديم كي يتتبع هذا المنطق المجسد . » (ص : ٤١١) .

ويمكن لبعض الامثلة أن تبين ان الهر غرون قد بقي مخلصا لطبيعته في هذا القسم أيضا .

انه يترجم (في الصفحات ٤٣٧ — ٤٤٤) مقتطفات عديدة من الحجج الاقتصادية التي يقدمها برودون للبرهان على ان الملكية امر لا يحتمل ويهتف أخيرا :

« ولا حاجة بنا أن نضيف شيئا الى هذا النقد للملكية الذي يشكل **التصفية التامة** لها ! ولا ننوي ان نكتب هنا نقدا جديدا يلغي بدوره مساواة الانتاج وتشتت الكتلة المالية الى افراد متساوين ومنعزلين . ولقد قدمت أعلاه الملاحظات الضرورية . أما الباقي » (يعني ما لم يبينه الهر غرون) « فسوف يأتي من تلقاء نفسه حين يعاد بناء المجتمع، حين تنشأ العلاقات الحقيقية للملكية . » (ص : ٤٤٤) .

هكذا يحاول الهر غرون ، وهو يتهرب من ضرورة الاستقصاء الوثيق لحجج برودون عن الاقتصاد السياسي ، أن يتجاوزها بطريقته الخاصة . ان براهين برودون مغلوطة برمتها ؛ ومهما يكن من امر ، فان ذلك سوف يتضح للهر غرون حالما يقدم له آخرون البرهان عليه .

ان التعليقات الواردة في **العائلة المقدسة** عن برودون — وبصورة خاصة حقيقة أن برودون ينتقد الاقتصاد السياسي من موقف رجل الاقتصاد السياسي ، والقانون من موقف الفقيه — ينسخها الهر غرون . بيد انه لم يفهم على اي حال الا الشيء القليل جدا عن القضية المقصودة بحيث يحذف النقطة الاساسية من النقد ، [الا وهي] أن برودون يعارض **الاوهام** التي ينطوي عليها الفقهاءوالاقتصاديون بممارستهم ؛ وانه يستعيض عن ذلك بمجموعة من [العبارات] الجوفاء الخالية من اي معنى على الاطلاق .

ان العنصر الاهم في كتاب برودون في خلق النظام في الانسانية هي جدليته التسلسلية ، محاولة انشاء منهج في الفكر يستعاض فيه بعملية التفكير نفسها عن الافكار المأخوذة على انها وحدات مستقلة . ان برودون يبحث ، من وجهة النظر الفرنسية ، عن نظام جدلي كذلك الذي زودنا به هيغل فعلا . وبالتالي فان ثمة قرابة فعلية بهيغل هنا ، لا مجرد التشابه الوهمي الخالص . وبالتالي فقد كان من اليسير القيام هنا بنقد جدلية برودون لو انه تحقق بعض النجاح في نقد الجدلية الهيغلية . بيد أن هذا امر من الصعب توقعه من الاشتراكيين الحقيقيين ، ما دام الفيلسوف فيورباخ نفسه ، الذي يدعون الانتساب اليه ، لم يعمل على القيام بمثل ذلك النقد . ويبذل الهر غرون محاولة مضحكة كي يتهرب من القضية التي من واجبه حلها ؛ ففي الوقت الذي كان يتوجب عليه أن يلقي فيه الى الميدان بمدفعيته الالمانية الثقيلة ، ينسحب بحركة غير لائقة . انه يبدأ بأن يملأ صفحات عديدة بمقاطع مترجمة ، ومن ثم يعلن لبرودون ، بمحاولات ادبية متبجحة لكسب الود(1) ، أن جدليته التسلسلة انما هي ذريعة له كي يلعب دور العالم . وفي الحقيقة انه يحاول تعزيته كما يلي :

« آه ، يا صديقي العزيز ، لا تنسق مع الاوهام بخصوص كونك رجلا عالما » أو (معلما خصوصيا) . « لم يكن لنا بد ان ننسى كل ما حاول معلمونا في المدرسة وكدشنا في الجامعة » (باستثناء شتاين وريبو وكابيه) « ان يعلمونا اياه بقدر كبير من العناء وبقدر كبير من الاشمئزاز المتبادل فيما بيننا . » (ص : [٤٥٧])

ان البرهان على ان الهر غرون لا يبتلع في الوقت الحاضر المعرفة « بقدر كبير من العناء » ، وربما بقدر من الاشمئزاز لا يقل عن ذلك ، ليقوم في انه يبدأ دراساته الاشتراكية النزعة ورسائله في باريس في السادس من تشرين الثاني ، ولا يطل العشرون من كانون الثاني حتى يكون قد انهى ليس دراساته فحسب ، بل يكون قد اختتم كذلك [عرض] « انطباعه العام عن المجرى الضروري والتام الذي اتخذته الاشياء . »

---

(1) captatio benevolentiae ، باللاتينية في النص الأصلي ، وهي ذلك المقطع من المرافعة الذي كان الخطيب اللاتيني يحاول فيه أن يستجلب ود القضاة بواسطة التملق .

« الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين »

أو نبي الإشتراكية الحقيقية

« العالم الجديد »

أو

« ملكوت الروح على الأرض

البشارة »

«كان ثمة حاجة الى انسان» (هكذا تقول المقدمة(٢٧٤)) « يعبر عن جميع احزاننا ، وجميع مطامحنا ، وجميع آمالنا ، وباختصار عن كل ما يضطرب به عصرنا في اعماقه . وكان لا بد ان يبرز هذا الرجل ، في ملء هذه الاختلاجات من الشكوك والآمال اللاهبة ، كان لا بد ان يخرج من عزلة الروح ، حاملا حل اللغز ، الذي تطوقنا رموزه الحية جميعا . ان هذا الانسان ، الذي كان عصرنا ينتظره ، **هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين** » .

ان اوغست بيكو ، كاتب هذه الاسطر ، قد انساق مع القناعة التي املاها عليه شخص بسيط الذهن جدا تحوم حول اخلاقه الشبهات(٦) بأن اي لغز لم يحل بعد ، وبأن اي طاقة حيوية لم تستنهض في اي مكان — بأن الحركة الشيوعية ، التي انتشرت حتى الآن في جميع البلدان المتحضرة ، هي جوزة مدودة ، قوقعة فارغة ، بيضة على قياس العالم باضتها دجاجة الكون الكبرى بلون تدخل اي ديك — بأن الجوزة الحقيقية وديك القن الحقيقي هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين !...

لكن هذا الديك العمومي الكبير قد تبين انه طير مخصي عـادي تغـذى لفترة من الزمن على الحرفيين الالمان في سويسرا وهو لا يستطيـع ان يفلت من مصيره المحتـوم .

حاشا أن نعتبر الدكتور كوهلمان من هولشتان دجالا عاديا ومحتالا ماكرا لا يؤمن هو نفسه بالفعالية الشافية لاكسيره الحياتي ويقتصر على تطبيـق علمـه الخاص باطالة الحياة على ضمان وجود شخصه الخاص ـ لا ، فنحن ندرك جيدا أن هذا الدكتور الملهم دجال يؤمن **بالروح** ، محتال تقي ، داهية صوفي لا يتورع مطلقا على أي حال، مثله مثل جميع افراد نوعه، في اختيار وسائله، ما دام شخصه الخاص يتوحد بصورة وثيقة مع رسالته المقدسة . وبالفعل ، فان الرسائل المقدسة تتوحد دائما بصورة وثيقة مع الشخصيات المقدسة ، نظرا لان مثل هذه الرسائل هي من طبيعة مثالية **خالصة** وليس لهـا وجـود الا في **الرؤوس** . ان جميـع المثاليـين ، الفلسفيين والدينيين ، والقدمـاء والمعاصريـن ، يؤمنـون بالوحـي ، بالالهـام ، بالمخلصين ، بصنعة العجائب ؛ أما ما اذا كان ايمانهم يتخذ شكلا دينيا مبدئيا ام شكلا فلسفيا منقى ، فهذا لا يتوقف الا على مستواهم الثقافي ، بالضبط كمـا ان درجة الطاقة التي يملكونها ، ومزاجهم ، ومركزهم الاجتماعي ، الخ ، تحدد ما اذا كان موقفهم من الايمان بالمعجزات هو موقف منفعل أو فاعل ، أي ما اذا كانوا رعاة يجترحون العجائب او خرافا ثاغية ؛ وفضلا عن ذلك فانها تقرر ما اذا كانت الاهداف التي يلاحقونها نظرية أو عملية .

وكوهلمان شخص فائق النشـاط في الحقيقة لا يفتقر الى الثقافة الفلسفية ؛ ان موقفه من المعجزات ليس بالموقف المنفعل في حال من الاحوال والاهداف التـي يلاحقها أهداف عملية جدا .

ان كل ما يتقاسمه اوغست بيكر معه هي الآفة العقلية القومية . ان هـذا الرجل الطيب « يشفق على اولئك الذين لا يستطيعون أن يحملوا انفسهـم على ادراك ان ارادة عصرنا وافكاره لا يمكن أن يعبر عنها الا الافراد » . فعنـد المثالي ليس للحركات التي تغير وجه العالم وجود الا في راس فرد مصطفى ، ومصير العالم يتوقف على ما اذا كان هذا الراس ، الذي جعل الحكمة بأسرهـا ملكيتـه الخاصة ، قد اصيب أو لم يصب بجرح قاتل بفعل بعض الاحجار الواقعية قبل ان يتوفر له الوقت من اجل انجاز وحيه . ويضيف اوغست بيكر بلهجة التحدي : « أيمكن أن يكون الامر خلاف ذلك ؟ اجمعوا سائر فلاسفة العصـر ولاهوتييـه ، ودعوهـم يتشاوروا ويقترعوا ، وانظروا ما الذي ينتج عن ذلك ! »

ان جماع التطور التاريخي يرتد ، في راي المثالي ، الى تلك الافكار المجردة عن التطور التاريخي كما تشكلت في « رؤوس » سائر فلاسفة العصر ولاهوتييه ، وبما انه من المحال « جمع هذه الرؤوس » جميعا وحملها على « التشاور والاقتراع » ، فلا بد بالضرورة ان يكون ثمة راس مقدس واحد يتزعم جميع هذه الرؤوس الفلسفية واللاهوتية ، **وراس الحربة** هذه تمثل على المستوى **التاملي** وحدة جميع هذه **الرؤوس الحمقاء** ـ ذلك هو المخلص(آ) .

ان هذا النظام « القحفي » قديم قدم الاهرامات المصرية التي يشاركها في العديد من اوجه الشبه ، وحديث حداثة الملكية البروسية التي بعث مؤخرا في عاصمتها ، وقد استعاد شبابه . ان الدالايلامات المثاليين يتقاسمون حتى درجة بعيدة مع الدالاي لاما الحقيقي الامر التالي : انهم ليودون ان يقتنعوا بأن العالم الذي يستمدون معيشتهم منه لا يمكن ان يوجد بدون برازهم المقدس . ولا يكاد هذا الجنون المثالي يوضع موضع **الممارسة** حتى تتضح طبيعته **الخبيثة** في الحال : **للهفه** الرهباني الى السلطة ، وهوسه الديني ، ودجله ، ومراءاته التقوية ، وخداعه **المداهن** . ان المعجزات هي **جسر الحمير** الذي يقود من مملكة الفكرة الى **الممارسة** . وان الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين هو بالضبط هذا الجسر ـ انه ملهم ـ وكلمته السحرية لا يمكن ان تخفق في تحريك أكثر الجبال استقرارا . ولشد ما يحمل **هذا** من عزاء الى تلك المخلوقات الصابرة التي لا تستطيع ان تستجمع ما يكفي من قدرة كي تنسف **الجبل بالبارود المادي** : ويا له من ينبوع ثقة بالنسبة الى الاعمى والحائر العاجزين عن رؤية الروابط المادية التي تجمع التظاهرات المتعددة المشتتة للحركة الثورية !

يقول اوغست بيكر : « كانت نقطة التجمع تعوزنا حتى الآن » .

ان القديس جورج يتغلب دونما عناء على جميع العقبات العقلية بتحويل جميع الاشياء المشخصة الى افكار ،وبانشاء تأملات تجعل منه وحدة هذه الافكار ، الامر الذي يمكنه من « التحكم فيها وتنظيمها » :

« ان **مجتمع الافكار هو العالم** . وان وحدتها حتى التي **تنظم** العالم وتتحكم **فيه** . » (ص : ١٣٨)

(آ) تلاعب بالالفاظ : في الالمانية Die Spitze ، الراس ، وبالمعنى المجازي القيادة او الزعيم . اما Der Spitzkopf فمعناها رأس الحربة ـ لكن الكلمة تعني في الوقت نفسه الخبيث او الماكر ، وهي في النص تعارض كلمة Dickkopf ، او الراس السطح او الابله .

وان نبينا يسود ويحكم كما يحلو له في « **مجتمع الافكار** » هذا .

« فلنضرب اذن على وجوهنا ، تقودنا فكرتنا الخاصة ، هنا وهناك ، ونتأمل جميع الاشياء في أدق تفاصيلها ، حسب متطلبات عصرنا . » (ص : ١٣٨)

يا لها من وحدة تأملية للحماقة !

بيد ان الورق يتحمل كل شيء ، والجمهور الالماني الذي يصور نبينا نبوءاته له يعرف الشيء القليل جدا عن تطور الافكار الفلسفية في بلده الخاص بحيث لم يلحظ كيف ان نبينا العظيم ، في نبوءاته التأملية ، لا يفعل سوى تكرار العبارات الاشد تهافتا بعد تكييفها مع اغراضه الخاصة .

وكما ان صنعة المعجزات في الطب والعقارات العجائبية يعولون على الجهل بقوانين العالم **الطبيعي** ، كذلك يعتمد صنعة المعجزات على الصعيد **الاجتماعي** والعقارات الاجتماعية العجائبية على الجهل بقوانين العالم **الاجتماعي** — وليس الطبيب الساحر من هولشتاين من بين **الاشتراكيين** غير ذلك **الراعي صانع المعجزات** من نييدبراميت .

ان الوحي الاول الذي يقدمه هذا الراعي صانع المعجزات الى رعيته هو التالي :

« أرى امامي جماعة من **المختارين** الذين **تقدموني** والذين عملوا بالكلمة والفعل على خلاص عصرنا ، والذين قدموا الآن ليسمعوا ما **عندي من** اقوال بخصوص افراح الجنس البشري واتراحه . »

« الكثيرون تكلموا وكتبوا من قبل باسم الجنس البشري ؛ لكن **أيا منهم** لم يعبر بعد عن الطبيعة الحقيقية لآلام الانسان وآماله وتوقعاته ، أو اخبره كيف يستطيع ان يحقق رغباته . وهذا بالضبط ما سوف اصنعه **أنا** لكم » .

وقد آمنت به رعيته .

ليس ثمة فكرة اصيلة وحيدة في كل عمل هذا « الروح القدس » الذي يرجع النظريات الاشتراكية البالية الى تجريدات من النوع الاعقم والاعم . وليس ثمة شيء اصيل حتى في الشكل أو الاسلوب . ان آخرين قد قلدوا بتوفيق أعظم الاسلوب المقدس التوراة . ولقد اتخذ كوهلمان طريقة لامونيه في الكتابة نموذجا له ، لكنه ليس سوى صورة كاريكاتورية للامونيه ، وسوف نقدم الى قرائنا نموذجا عن روائع اسلوبه .

« اخبرني اولا ما هو شعورك حين تفكر فيما ستؤول اليه في الازلية ؟
« في الحقيقة ان الكثيرين يسخرون ويقولون : ما شأني والازلية ؟
« ويفرك آخرون عيونهم ويسألون : الازلية ــ ما عسى أن تكون ؟
« ما هو شعورك حين تفكر في تلك الساعة التي سيبتلعك القبر فيها ؟
« واسمع أصواتا عديدة ــ وفي عدادها صوت يقول :

« لقد علموا في السنوات الاخيرة ان الروح خالد ، وانه انما في الموت ينحل مرة أخرى في الله الذي انبثق منه . بيد ان اولئك الذين يبشرون بمثل هذه الاشياء لا يستطيعون ان يخبروني ما الذي يبقى مني اذن . أواه ، لو اني لم أر ضياء النهار قط ! ومع افتراض اني لا أموت ــ ايه ، يا ابوي ، يا اخوتي ، يا اولادي ، ويا جميع الذين احبهم ، هل أراكم قط مرة أخرى ؟ أواه ! لو اني لم أركم أبدا ! » الخ .
« وما هو شعورك ، فيما عدا ، ذلك ، اذا فكرت في اللانهاية ؟ » ...

انك تثير عندنا الغثيان ، ايها الهر كوهلمان ــ ليس لانك تحملنا على التفكير في الموت ، بل من جراء **هذياناتك** عن الموت ، من جراء **أسلوبك** ، من جراء **الوسائل البالية** التي تستخدمها للتأثير في **مشاعر الآخرين** .

« ما هو شعورك » ، ايها القارىء العزيز ، عندما تسمع **كاهنا** يصور لرعيته نيران الجحيم اللاهبة كي يخيفهم ويجمل عقولهم بالغة الترهل ، كاهنا تقتصر بلاغته على تحريض **الغدد الدمعية** لسامعيه وهو يقامر على جبن ابناء ابرشيته !

وبقدر ما يتعلق الامر **بمضمون** « البشارة » الهزيل ، فان القسم الاول ، أو المقدمة الى « العالم الجديد » . يمكن تلخيصه بفكرة بسيطة : ان الهر **كوهلمان** قدم من هولشتاين كي يؤسس « مملكة الروح » ، **« مملكة السموات »** على الارض ؛ ولم يعرف احد قبله على وجه الدقة ما هو الجحيم وما هي السماء ــ فالجحيم هو المجتمع الماضي بينما السماء هي المجتمع الآتي ، « مملكة الروح » ، وانه هو نفسه « الروح » القدس الذي تتوق اليه الانفس ...

هذه الافكار العظيمة ليست على وجه الدقة افكارا اصيلة جدا للقديس جورج ، ولم تكن به في الحقيقة حاجة لان يجهد نفسه ويأتي من هولشتاين الى سويسرا ، ولا أن يخرج من عزلة « الروح » وينزل الى ما بين الحرفيين(١) ، ولا أن « يكشف عن نفسه » كي يقدم هذه « الرؤيا » الى « العالم » .

ومهما يكن من أمر ، فاما ان الدكتور **كوهلمان من هولشتاين** هو « الروح

(١) كان للدكتور كوهلمان وبيكر نفوذ على بعض العمال ، وخاصة الحرفيين الالمان المقيمين في سويسرا.

القدس الذي تتوق اليه الانفس » ، فتلك فكرة تخصه على وجه الحصر ـ والارجح انها سوف تبقى ملكيته وحده .

ووفقا « لرؤيا » القديس جورج الخاصة ، فان كتابه المقدس سوف يتخذ الآن الاتجاه التالي : انه يقول :

« سوف تفتح مملكة الروح أبوابها لكم في شكلها الارضي كي تعاينوا مجدها وتتبينوا انه ليس ثمة خلاص الا في مملكة الروح . ومن جهة اخرى ، فان وادي دموعكم سوف ينكشف لكم كي تعاينوا بؤسكم وتفهموا السبب في جميع آلامكم . وعندئذ سوف ابين الطريق التي تؤدي من هذا الحاضر التعيس الى المستقبل المليء بالافراح . ولهذا الغرض اتبعوني بالروح الى قمة نستطيع منها ان نتأمل بملء الحرية المنظر العريض » .

وهكذا فان النبي يمكننا بادىء الامر ان نتأمل « منظره الجميل » ، ملكوته السماوي . اما نحن فلسنا نرى شيئا سوى اخراج بائس للسان سيمونية التي اسيء فهمها ، في ثياب هي تقليد ساخر للاموتيه مزخرف بمقاطع من الهر شتاين .

وسوف نستشهد الآن بأهم الرؤى من ملكوت السماوات التي تقرر المنهج النبوئي بصورة حاسمة . مثال ذلك في الصفحة ٣٧ :

« ان الاختيار سوف يكون حرا ومقررا بميول كل شخص على حدة . وان الميول مقررة بمواهب المرء الطبيعية . »

« اذا كان كل امرىء في المجتمع » (يتنبأ القديس جورج) « يتبع ميله الخاص ، فان جميع قدرات المجتمع دونما استثناء سوف تزدهر ، واذا كان الامر كذلك ، فانه سوف يتم انتاج ما يتفق مع حاجات الجميع دون استثناء ، في مجال الروح وفي مجال المادة على حد سواء . ذلك ان المجتمع يملك على الدوام من القدرات والطاقات بقدر ما يحتاجه » ... « ان الجاذبيات تتناسب بصورة مطردة مع المصائر » [1] . (راجع بردون ايضا) .

ان الهر كوهلمان يختلف هنا عن الاشتراكيين والشيوعيين بمجرد سوء فهم ينبغي البحث عن اسبابه في ملاحقته للاهداف العملية ومن دون ريب في افتقاره الى الذكاء ايضا . انه يخلط بين تنوع القدرات والمواهب وبين تفاوت الخيرات والمتعة الذي تحدد الملكية مداه ، وبالتالي يندد بالشيوعية .

---

(1) بالفرنسية في النص الاصلي : Les attractions sont proportionnelles aux destinées

« يجب الا يكون لاي امرىء هناك » (يعني في ظل الشيوعية) « **اي ميزة** على غيره » ، هذا ما يصرح النبي به ، « ويجب **الا يملك** اي امرىء **اكثر** من سواه او **يعيش بصورة افضل** منه . . . واذا انطويت على شكوك بهذا الشان وتخلفت عن الانضمام الى جوقتهم ، فسوف ينشئون اليك ، ويدينونك ، ويضطهدونك ، ويشنقونك على مشنقة . » (ص : ١٠٠)

ولا بد للمرء من القبول بأن كوهلمان يتنبأ احيانا بصورة صائبة .

« وفيما عدا ذلك سوف يوجد في صفوفهم جميع اولئك الذين يهتفون : لتسقط التوراة ! ليسقط قبل كل شيء الدين المسيحي ، ذلك انه دين الذل والعبودية ! ليسقط كل ايمان عامة ! اننا لا نعرف ما هو الله او الخلود ! انهما من صنع الخيال وحده ، وقد استغلا ولفقا بصورة متصلة من قبل المخاتلين والكذبة في مصلحتهم الخاصة » (يجب ان يقرأ هذا : وقد استغلا من قبل الكهنة في مصلحتهم الخاصة) . « ان ذلك الذي لا يبرح يؤمن بمثل هذه الاشياء هو اكبر الحمقى ! » .

ان كوهلمان يهاجم بعنف خاص اولئك الذين يعارضون بصورة مبدئية عقيدة **الايمان ، والتواضع ، والتفاوت** ، اي عقيدة « **فوارق الظرف والمولد** » .

انه يؤسس اشتراكيته على المذهب البغيض للعبودية المقدرة ــ الذي يذكر المرء بشدة ، كما صاغه كوهلمان ، **بفريديريك روهمر** ــ على التراتب التسلطي : وفي المحل الاخير على **شخصه المقدس الخاص** !

ونجد في الصفحة ٤٢ :

« كل فرع للعمل يديره العامل الاحذق الذي يشارك فيه بنفسه ، وكل مجال في مملكة المتعة يديره **العضو الامرح** الذي يسهم هو نفسه بنصيبه في المتع جميعا . لكن بما ان المجتمع غير منقسم ويملك روحا **واحدة** فقط ، فان النظام بكامله سوف ينظم ويساس من قبل رجل **واحد** ــ ولسوف يكون هذا الرجل **الاكثر حكمة والاكثر فضيلة والاكثر غبطة** » .

ونعلم في الصفحة ٣٤ :

« اذا سعى الانسان الى **الفضيلة بالروح** ، فانه **يحرض ويحرك اعضاءه** اذن ويحول ويقولب ويصنع جميع الاشياء التي تمسه وتحيط به كما يحلو له . واذا هو اختبر **الرفاهية** في الروح فانه يجب اذن ان **يختبرها** في جميع حركات جسده وحياته . **ولذا** فان الانسان **ياكل ويشرب ويلتذ** بذلك ، **ولذا** فانه **يغني** ، **ويلعب** ، **ويرقص ، ويقبل** ، **ويبكي** ، **ويضحك** » .

مما لا شك فيه ان التأثير الذي يمارسه **تأمل الله** على **القابليـــة** ، والـذي تمارسه **الغبطة الروحية** على الفريزة **الجنسية** ، ليس في حال من الاحوال فـــكرة تـــستطيع الكوهلمانية أن تزعم ملكيتها الحصرية، بيدانها تلقي النور على **فقرات غامضة عديدة** عند هذا **النبي** .

مثال ذلك : في الصفحة ٣٦ :

« ان كلتيهما » (الملكية والمتعة) « تسترشدان بعمله » (يعني عمل الانسان) . « ان العمل هو مقياس حاجاته . » (بهذه الطريقة يشوه كوهلمان المطلب القائل ان **المجتمع** الشيوعي يملك **بمجموعه** من المواهب والقدرات بقدر ما يملك من الحاجات) . « ذلك ان العمل هو التعبير عن الافكار والغرائز ؛ والافكار والغرائز تشكل اساس الحاجات . ولكن **بما أن** مواهب البشر وحاجاتهم مختلفة دائما ومقسمة بحيث ان المواهب لا يمكن ان تنمو والحاجات لا يمكن ان تلبى الا اذا عمل كـل فـرد باستمرار من أجل الجميع والا اذا تم تبادل وتقسيم ما ينتجه الجميع وفقا لاستحقاق » (؟) « كل فرد ــ **لهذا** السبب لا يتلقى كل واحد الا **قيمة** عمله . »

ان هذا الهراء الاجتراري بأسره سوف يكون ــ مثله كمثل الجمل التالية وعدد كبير من الجمل الاخرى التي توفرها عن القــارىء ــ **غامض** كليــا ؛ بالرغم من « **البساطة والوضوح** الرائعين » اللذين يثني عليهما ا . بيكر أيما ثناء في هـذا « الوحي » ، لو لم تكن نملك **مفتاحا** من أجل دراسة **الاغراض العملية** التي ينشدها النبي . ان الامور جميعا سوف تتضح في الحال .

ويـــستطرد النبي الناطق بفم الهر كوهلمان :

« ان القيمة تتحدد وفقا لحاجات الجميع » (؟) . « في القيمةُ يكون عمل كل فرد محتوى دائما ، ولقاءه » (؟) « يـــستطيع ان يتناول كل ما يرغب فؤاده بـــه . »

وفي الصفحة ٣٩ يرد ما يلي :

« انظروا يا أصدقائي ، ان مجتمع البشر الحقيقيين يعتبر الحياة دائما كمدرسة ... يجب على الانسان ان **يتثقف** فيها . **وبتلك يريد** هـذا المجتمع ان يبلغ **السعادة** . لكن مثل هذا الشيء » (؟) «يجب أن يتظاهر ويصبح مرئيا » (؟) « والا فانه » (؟) « يكون مستحيلا » .

ما الذي يقصده الهر جورج كوهلمان من هولشتاين حين يقول أن « مثل هذا الشيء » (الحياة أم الغبطة ؟) يجب « أن يتظاهر » و « يصبح مرئيا » ، لانه سوف « يكون » لولا ذلك « مستحيلا » — وان « العمل » « محتوى في القيمة » — وان المرء يستطيع ان يحصل لقاءه (لقاء ماذا) على ما يرغب فؤاده فيه — واخيرا ان « القيمة » تتحدد وفقا « للحاجات » ؛ انه ليكون من المحال أن يفهم المرء هذا ما لم يأخذ مرة اخرى بعين الاعتبار **نقطة الوحي** برمته . **الاساس العملي** لذلك كله .

لنجرب اذن ان نقدم تفسيرا عمليا .

اننا نعلم من اوغست بيكر ان القديس جورج كوهلمان من هولشتاين لم يحظ بالنجاح في بلده الخاص . ولقد جاء الى سويسرا ووجد هناك « عالما جديدا » كل الجدة . الجمعيات الشيوعية للحرفيين الالمان . ان هذا هو بالضبط ما يحتاجه — وفي الحال ارتبط بالشيوعية والشيوعيين . وكما يخبرنا اوغست بيكر ، فانه « عمل دون هوادة على **تطوير** مذهبه وعلى **دفعها** الى مستوى ذلك العصر العظيم » ، يعني اصبح شيوعيا بين الشيوعيين **لمجد الله العظيم** (1) . ولقد كانت الاشياء جميعا حتى الآن تسير على ما يرام .

لكن بين المبادىء الشيوعية مبدأ حيويا يميزها من الاشتراكية الرجعية في جميع اشكالها : تلك هي الفكرة التجريبية ، القائمة على معرفة طبيعة الانسان ، بان الفوارق في **الدماغ** والقدرة الذهنية لا تشترط في حال من الاحوال الفوارق في طبيعة **المعدة والحاجات الجسدية** ؛ وبالتالي فان المبدأ الخاطىء القائم على النظام الراهن ، « **لكل حسب امكاناته** » ، يجب أن يتغير ، بقدر ما يتعلق بالمتعة بمعناها الاضيق ، الى المبدأ التالي : « **لكل حسب حاجاته** » ؛ وبكلام آخر ، فان **الفوارق في النشاط** ، في الاعمال ، لا تسوغ اي **تفاوت** واي **امتياز** على صعيد الثروة والمتعة .

وهذا ما لا يستطيع نبينا الاعتراف به ؛ ذلك أن الامتيازات ، محاسن مركزه ، الشعور بانه مصطفى ، هذا هو بالضبط حافز النبي . « لكن مثل هذا الشيء يجب ان يتظاهر ويصبح مرئيا ، والا فانه يكون مستحيلا » . ان النبي لن يكون نبيا البتة بدون بعض الافضليات العملية . بدون بعض **الحوافز المادية** ؟ لسوف يكون رجلا لله ليس في **الممارسة** ، بل في **النظرية** فحسب ، يعني **فيلسوفا** . وبناء على ذلك يجب على

---

(1) ad majorem Dei gloriam ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهو شعار اليسوعيين .

النبي ان يفهم الشيوعيين ان الاشكال المختلفة **للنشاط ، للعمل** ، تسوغ الفوارق في **القيمة والغبطة** (او المتعة والجدارة واللذة ، فذلك كله شيء واحد) ، وبما ان كل فرد يحدد بنفسه ما يلزمه من اجل غبطته كما يحدد نوع عمله ، فانه يحق له ، هو النبي — وهذه هي نقطة الوحي العملية — ان يطالب **بحياة افضل من الحرفي العادي**★

ان جميع الفقرات الغامضة تتضح بعد ما تقدم : ان « تملك » كل فرد و « متعته » يجب ان يكونا رهنا « بعمله » ؛ وان « عمل » الانسان يجب ان يكون مقياس « **حاجاته** » ؛ « بالتالي انه ينبغي لكل فرد ان يحصل على « قيمة » عمله ؛ وان « القيمة » تتحدد **هي نفسها** وفقا « للحاجة » ؛ وان عمل كل فرد « محتوى » في القيمة وانه يستطيع الحصول لقاءه على ما يرغب فيه فؤاده ؛ واخيرا ان « غبطة » المصطفى يجب ان « تصبح واضحة ومرئية » ، لانها تكون لولا ذلك « محالة » . ان هذا الهراء كله يصبح الآن مفهوما .

ولسنا نعرف الى اي مدى تمضي على وجه الدقة المطالب العملية التي يفرضها الدكتور كوهلمان على الحرفيين . بيد اننا نعرف ان مذهبه عقيدة اساسية لكل طموح روحي او زمني الى السلطة ؛ نقاب صوفي يستتر وراءه كل نشدان للذة عند جميع المنافقين والماكرين ، نعرف انه الحجة التي تخفي كل عمل شائن وانه مصدر قدر كبير من الاضطراب الذهني .

ويجب الا ننسى ان نبين للقارىء الطريق الذي ، في رأي الهر كوهلمان من هولشتاين ، « يقود من هذا الحاضر الكئيب الى المستقبل الفرح » . ان هذا الطريق بهيج ونشيط مثل الربيع في مرج مزهر او مثل مرج مزهر في الربيع .

> « في لطف ونعومة ، بأصابع ادفأتها الشمس ، يخرج براعم ، والبراعم تصبح ازهارا ، وتصدح القبرة والهزار ، وينهض الجندب من بين العشب . فليأت العالم الجديد اذن مثلما يأتي الربيع . »
> (ص : ١١٤ وما يليها) .

ان النبي يرسم الانتقال من العزلة الاجتماعية الراهنة الى الحياة الجماعية بألوان شاعرية حقا . ومثلما حول المجتمع الحقيقي الى « مجتمع افكار » ، بحيث « يستطيع ان يطوف هنا وهناك ، تقوده فكرته الخاصة ، ويتأمل كل شيء في ادق تفاصيله وفقا لمطالب

★ وفضلا عن ذلك ، فان النبي يعترف بذلك صراحة في محاضرة لم تنشر (ملاحظة من المؤلفين) .

عصره » ، يحول بالطريقة نفسها الحركة الاجتماعية الفعلية التي تنادي منذ الآن ، في جميع البلدان المتحضرة ، باقتراب انتفاضة اجتماعية هائلة ، الى **عطية اهتداء هادىء ومسالم** ، الى **حياة هانئة** سوف تتيح للملاكين والحاكمين في العالم أن يهجعوا **في راحة ذهنية تامة** . ان **التجريدات النظرية** المستخرجة من الاحداث الواقعية ، والتي تشكل دلالة لها على صعيد الافكار هي **الواقع** بالنسبة الى المثالي، وليست **الاحداث الواقعية** سوى« **دلائل** على ان العالم القديم يسير الى حتفه . »

ان النبي يضيف في الصفحة ١١٨ :

« لماذا تسمون بكل هذا القلق خلف اشياء اللحظة الراهنة التي لا تعدو كونها دلائل على أن العالم **القديم** يسير الى حتفه ؛ ولماذا تبددون قواكم في جهود لا يمكن ان تحقق آمالكم ومطامحكم ؟ »

« لا تدمروا ولا تهدموا ما يعوق طريقكم ؛ بل دوروا حوله واتركوه جانبا . وعندما تدورون حول الحاجز وتتركونه جانبا فانه سوف يكف عن الوجود من تلقاء ذاته ؛ ذلك انه لن يجد قوتا آخر بعد الآن . »

« اذا نشدتم الحقيقة ونشرتم النور ، فان الكذب والظلام سوف يتلاشيان من وسطكم اذن . » (ص : ١١٦) .

« لكن سوف يكون هناك كثيرون يقولون : كيف نشيد حياة جديدة ما دام النظام القديم سائدا وهو يعوقنا عن ذلك ؟ الا يجب تدميره قبلا ؟ ويرد الاكثر حكمة والاكثر فضيلة والاكثر سعادة : أبدا ، أبدا . اذا كنتم تقيمون مع آخرين في منزل اصبح مع الزمن متداعيا وهو ضيق جدا وغير مريح بالنسبة اليكم ، ويريد الآخرون أن يبقوا فيه ، فيجب اذن الا تهدموه وتقيموا في العراء ، بل يجب ان تبنوا قبلا بيتا جديدا ، وحين يصبح جاهزا تدخلونه وتتخلون عن البيت القديم لمصيره . » (ص : ١٢٠)

ويقدم النبي الآن صفحتين من القواعد التي يجب أن يتبعها المرء كي يتغلغل في هذا العالم الجديد . ومن ثم يصبح عدوانيا :

« لكنه لا يكفي أن تتكاتفوا وتتخلوا عن العالم القديم ـ يجب ايضا أن

تحملوا السلاح ضده لتعلنوا الحرب عليه وتوسعوا مملكتكم وتقووها . وعلى أي حال ، لن يكون ذلك باستعمال العنف ، بل بالاحرى باستعمال الاقناع الحر » .

لكن اذا وجد المرء نفسه مجبرا ، بعد كل شيء ، على ان يتناول سيفا فعليا ويغامر بحياته الخاصة فعليا « كي يستولي على السماء بقوة السلاح » فان النبي يعد كتائبه المقدسة بخلود على الطريقة الروسية (ان الروس يؤمنون بأنهم سينهضون من جديد كل في محلته الخاصة اذا قتلوا في المعركة ضد العدو) :

« واولئك الذين سيسقطون على جانب الطريق سوف يولدون من جديد وينهضون وهم أجمل مما كانوا عليه من قبل . وبالتالي « (بالتالي !) « لا تفكروا في حياتكم ولا تخافوا الموت . » (ص : ١٢٩)

ان النبي يطمئن كتائبه المقدسة قائلا : حتى في نزاع بالاسلحة الفعلية ، فانكم لا تخاطرون فعليا بحياتكم ، بل تتظاهرون فقط بأنكم تخاطرون بها .

ان مذهب النبي مهدىء بكل معنى . وبعد هذه النماذج من كتابه المقدس ، لا يمكن للمرء ان يعجب من التصفيق الذي لقيه بين بعض البورجوازيين المسالمين الذين يرتدون ملابس النوم .

فريدريك انجلز

الاشتراكيون الحقيقيون (٢٧٤)

انقضت عدة اشهر منذ كتبت الاوصاف الواردة اعلاه عن الاشتراكيين الحقيقيين . لكن الاشتراكية الحقيقية ، التي لم تظهر حتى الان الا بصورة متفرقة هنا وهناك ، قد تلقت خلال هذه المرحلة دفعا كبيرا ، ووجدت ممثلين لها في جميع أجزاء الوطن ، بل بلغت بعض الاهمية بوصفها حزبا ادبيا . وفيما عدا ذلك ، فقد انقسمت في الوقت الحاضر الى فرق عديدة انفصلت بصورة حاسمة عن بعضها بعضا من جراء فردية كل منها على حدة ، وذلك بالرغم من تلاحمها الوثيق بفعل الرابطة المشتركة للشعور الالماني والروح العلمي ، وبفعل الجهود والاهداف المشتركة. وبهذه الطريقة فان « كتلة النور العمائية » ـ حسب التعبير الظريف للهر غرون عن ذلك ـ للاشتراكية الجديدة قد انتقلت في سياق الزمان الى حالة من « التألق المنتظم » ؛ لقد باتت متمركزة في كواكب وكوكبات بستطيع البورجوازي الالماني في اشعاعها اللطيف والهادىء ان يفكر مرتاح البال في مشاريعه الخاصة بصدد الحصول على ملكية صغيرة وآماله بصدد رفع الطبقات الدنيا للامة .

ولا يجوز لنا ان نستأذن من الاشتراكية الحقيقية قبل ان ندرس قبلا بمزيد من العمق على الاقل اكثر هذه الفرق تطورا . وسوف نرى كيف ان كلا منها انتشر باديء الامر في درب التبان الخاص بالحب العمومي الجنس البشري ؛ ومن بعد ، بنتيجة حدوث التخمر الحامض ، تشكلت « الحماسة الحقيقية من اجل الجنس البشري » (على حد تعبير الهر الدكتور لوتينغ ، وهو بكل تأكيد مصدر موثوق) بوصفها رقاقة منفصلة وانفصلت عن المصل الليبرالي البورجوازي ؛ ولسوف نرى كيف مثلت لفترة من الزمن على انها بقعة سديمية في السموات الاشتراكية ، وكيف ازدادت البقعة السديمية حجما وتألقا وانقسمت اخيرا ، مثل صاروخ سماوي ، الى مجموعة متألقة من الكواكب والكوكبات .

ان الفريق الاقدم الذي كان سباقا الى التطور بصورة مستقلة هو فريق **الاشتراكية الوستفالية** . ولقد استطاع الراي العام الالماني ، بفضل المشاجرات الهامة بين هذا الفريق والشرطة البروسية الملكية ، وبفضل ما أبداه هؤلاء الرجال

التقدميون الويستفاليون من حماسة لاكتساب الشهرة ، ان يطالع كل تاريخ هذا الفريق في صحف كولونيا وترايز وغيرها من الصحف . ولذا فليست بنا حاجة هنا لاكثر من الاشارة الى الامور الاكثر جوهرية .

ان الاشتراكية الويستفالية هي في موطنها في اقليم بيليفلد ، في توتوبورغر والد. وكانت الصحف في ذلك الحين تشتمل على تلميحات سرية الى الطبيعة الصوفية لمرحلتها الباكرة . بيد انها سرعان ما انتقلت الى طور البقعة السديمية .. فمع العدد الاول من **المركب البخاري الويستفالي** انفتحت وكشفت للعين المذهولة عن جمهرة من الكواكب المتألقة . واننا لنجد انفسنا الى الشمال من خط الاستواء ، وعلى حد تعبير اغنية قديمة :

في الشمال يرى المرء برج الحمل وبرج الثور ،

والتوأمين والسرطان والاسد والعذراء ايضا .

ان « الصحافة الجيدة » قد أكدت في وقت مبكر جدا وجود« **العذارى** » ؛ ولقد كان « الاسد » هو أرمينوبوس الشيروسكي نفسه ، الذي غادر رفاقه الاعزاء بعد وقت قصير من انفتاح البقعة السديمية الويستفالية ، وهو يهز حاليا ، بوصفه خطيب الشعب(٢٧٥) ، عرفه الاشقر من أمريكا . ولم تمض فترة قصيرة حتى لحق السرطان به « من جراء بعض الاعمال التجارية غير السارة » ؛ وعلى الرغم من ان الاشتراكية الويستفالية اصبحت ارملا بعد ذلك ، فقد استمرت مع ذلك في ادارة شؤونها . واما التوأمان ؟ فان احدهما ذهب كذلك الى امريكا ، كيما يؤسس هناك مستعمرة ؛ وفيما هو اختفى هنالك ، فان التوأم الآخر اكتشف « الاقتصاد القومي في أشكاله المقبلة » (راجع لوتيننغ : **هذا كتاب يخص الشعب** ، المجلد الثاني)(٢٧٦) . ومهما يكن من أمر ، فان جميع هذه الوجوه المتنوعة تافهة بالمقارنة . فثقل الفريق متمركز في الحمل والثور ، ذينك الكوكبين الويستفاليين الحقيقيين ، اللذين يشق **المركب التجاري الويستفالي** الامواج بكل امان تحت حمايتهما(٢٧٧) .

ان **المركب التجاري الويستفالي** قد تمسك لفترة طويلة من الزمن **بالاسلوب البسيط**(١) للاشتراكية الحقيقية . « لم تمض ساعة واحدة من الليل »(٢٧٨) لم يذرف فيها دموعا مريرة على بؤس الانسانية المعذبة . لقد بشر بانجيل الانسان ـ الانسان الحقيقي ، الانسان الواقعي الحقيقي ـ بكل قوته ، لكن هذه القوة لم تكن بالطبع كبيرة بصورة خاصة . لقد كان من طبيعة لينة ، وكان يفضل حلوى

---

(١) mode simple ، بالفرنسية في النص الاصلي .

دقيق الارز بالحليب على الفلفل الاسباني. ولذا فقد كانت انتقاداته من طبيعة لطيفة جدا ، وكان يفضل ان يتعاون مع نقاد يضاهونه في الرحمة والمحبة بالاحرى من تلك القسوة الباردة وعديمة الرحمة في اصدار الاحكام ، هذه القسوة التي كانت تشق الآن طريقها الى الصفوف الاولى . ومهما يكن من امر ، فقد كان قلبه كبيرا ، لكن شجاعته كانت ضئيلة ، بحيث ان **العائلة المقدسة** عديمة الشعور قد لاقت هي الاخرى الاستحسان عنده . ولقد كان ينشر التقارير بأمانة عظمى عن الاطوار المختلفة للرابطات المحلية في بيليفلد، ومونستر، الخ، من اجل رفع الطبقات الكادحة. وكان اعظم الانتباه يكرس للاحداث الهامة في متحف بيليفلد . وكيما يكون البورجوازي والريفي الويستفاليان على علم بالاوضاع ، فقد كان الثناء يغدق في المجلة الشهرية عن « الاحداث العالمية(٢٧٩) » في ختام كل عدد ، على **نفس** اولئك الليبراليين الذين هوجموا في المقالات الاخرى من ذلك العدد . وبالمناسبة ، فان البورجوازي والريفي الويستفاليين قد نقلت اليهما الاخبار عن مخاض الملكة فكتوريا، وانتشار الطاعون في مصر ، وهزيمة الروس في احدى المعارك في القوقاز .

من الواضح ان **المركب البخاري الويستفالي** كان مجلة دورية لها كل الحق في المطالبة بشكران جميع الاشخاص أصحاب النوايا الطيبة والمديح المتدفق من قبل الهر فر . شنيك في **مرآة المجتمع**(٢٨٠). لقد كان الثور ينجز ، راضيا مبتسما، مقالاته عن المروج المستنقعية للاشتراكية الحقيقية . وبالرغم من أن الرقيب كان يحز في جسده أحيانا هو الآخر ، فانه لم تكن به حاجة قط لان يتأوه : « تلك كانت الفقرة الفضلى » ، لقد كان الثور الويستفالي حيوانا للجر لا ثورا أصيلا . وان Rheinische Be Obachter نفسها لم تأخذ قط سواء على **المركب البخاري الويستفالي** عامة أم على الدكتور اوتو لونينغ خاصة التهجم على الاخلاق . وباختصار ، فان في مقدور المرء ان يفترض ان **المركب البخاري** ، منذ حظر عليه نهر ويزر ، لا يطوف الا على النهر الاسطوري ايريدانوس(٢٨١) المنقول الى ما بين الكواكب (ذلك انه ليس ثمة مياه أخرى تتدفق في بيليفلد) ، وان **المركب البخاري** قد بلغ الدرجة العليا من الكمال الانساني .

لكن **المركب البخاري** ، في سائر الجهود التي بذلها حتى الآن ، لم يشرح الا الطور الاوسط من الاشتراكية الحقيقية . وحوالي صيف ١٨٤٦ ترك علامة الثور واقترب من علامة الحمل ، أو بالاحرى ، كي نصوغ ذلك بصورة أصح تاريخيا ، اقترب الحمل منه . ولقد كان الحمل رجلا كثير الاسفار وعلى مستوى زمانه تماما . ولقد أوضح للثور أوضاع العالم حاليا ، وان « العلاقات الفعلية » هي الشيء الرئيسي في الوقت الحاضر ، وانه يجب بالتالي القيام بانعطاف جديد . وكان الثور متفقا معه كل الاتفاق ،

وعند ذلك الحين قدم **المركب البخاري الويستفالي** مشهدا اعظم تهذيبا بما لا يقاس : **الاسلوب المركب**(آ) للاشتراكيــة الحقيقيــة .

ولقد ظن « الحمل والثور » انه لا يمكن ان يكون هناك طريقة من أجل تحقيق هذا الانعطاف الكريـم أفضل من اعـادة نشر نقـدنا لصحيفـة **منبـر الشـعب** النيويوركية(٢٨٢) الذي ارسلناه مخطوطا الى الصحيفـة التي قبلتـه . ان **المركب البخاري** ، الذي لم يعد يتردد الآن في التهجم على اسده الخاص ، الذي كان يعبدا في اميركا (ان الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية يظهر قدرا من الشجاعة اعظم حتى درجة بعيدة من الاسلوب البسـيط) ، قد كان فضلا عن ذلك على قدر كاف من المكر بحيث ربط الملاحظة المتسامحةالتالية بالنقد المذكور اعلاه : « اذا شاء اي امرىء ان يجد في المقالة أعلاه **نقدا ذاتيا** (؟!) **للمركب البخاري** ، فليس لدينا شيء ضـــد ذلــك . »

وبذلك ادخل الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية بصورة مناسـبة ، وهـو الآن ينطلق خببا في المسيرة الجديدة . ان الحمل ، وهو مخلوق مقاتل بطبيعته ، لا يمكن ان يرضى بالنوع اللين السابق من النقد ؛ ان الكبش المخصي الجديد حامـل الجرس للقطيع الويستفالي قد تملكه شبق القتال ، وهذا هو يندفع خافضا قرنيه قبل أن يتمكن رفاقه الاكثر حياء من منعه ، هاجما على الدكتور جورج شيرغس في هامبورغ . ومن قبل ، لم يكن مديرو الدفة في **المركب البخاري** ينظرون الى الدكتور شيرغس بمثل هذا الاستياء ، لكن الامور اصبحت مختلفـة الآن . ان الدكتــور شيرغس المسكين يمثل **الاسلوب البسيط**(ب) للاشتراكية الحقيقيــة ، والاسلوب المركب لا يغفر له هذه البساطة التي كان يشاطره اياها ذات يوم . وبنتيجة ذلك، في عدد أيلول من **المركب البخاري** ، ص : ٤٠٩ ــ ٤١٤ ، احدث الحمل الشــقوق الاشد رهبة في جدران **ورشته**(٢٨٣) . لنستمتع بهذا المنظر لبرهة من الزمن .

ان بعض الاشتراكيين الحقيقيين والشيوعيين **المزعومين**(ج) قـد ترجموا الى لغة الاخلاقية البورجوازية الالمانية هجاءات فورييه اللامعة ضـــد شـروط حيـاة البورجوازية ، وذلك بقدر ما علموا اي شيء عنها . ولقد اكتشفوا بهذا الصـــدد نظرية بؤس الاغنياء ، المعروفة من قبل لدى المستنيرين وكتاب الخرافات فيالقرن السابق ، وبذلك حصلوا على مواد من أجل الخطب الاخلاقية التقريعية المملة . وان الدكتور شيرغس ، الذي لم يلقن بعد بما يكفي من العمق اسـرار العقيـدة الحقيقية ، لابعد ما يكون عن المناداة بالراي القائل ان « الاغنياء والفقـراء سواء في

(آ) mode com posé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) mode simplicissimus ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ج) soi - disant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

التعاسة » . ويوجه له الكبش المخصي حامل الجوس الويستفالي صفعة حانقة لهذا السبب ، كما يستحق رجل « يمكن ان يجعله الربح في اليانصيب ... اسعد وأرضى رجل في العالم » .

ويصيح حملنا الرواقي :

« أجل ، رغم انف الدكتور شيرغس ، فانه صحيح ان الممتلكات لا تكفي لتجعل الناس سعداء ، وان قسما كبيرا جدا من الاغنياء ... هم كل شيء ما عدا سعداء » . (انت على حق ، ايها الحمل الشريف ، فالصحة كنز لا يمكن ان يعدله اي قدر من الذهب .) « وعلى الرغم من انه لن يعاني من الجوع والبرد ، فإن ثمة شرورا اخرى » (مثال ذلك الامراض التناسلية ، والطقس الماطر باستمرار ، وفي المانيا أحيانا وخزات الضمير ايضا) « لا يستطيع الافلات من ضغطها . » (بصورة خاصة لا دواء للموت .) « نظرة الى الحياة الداخلية لمعظم العائلات ... كل شيء عفن متفسخ ... ان الزوج مستغرق كليا في شؤون البورصة والاعمال» (**سعيد هو ذلك البعيد عن الاعمال**(٢٨٤) — انه لمن المدهش ان الرجل المسكين يملك بعد ما يكفي من الوقت لينتج بعض الاولاد) ... « قد انحط الى عبد للمال » (يا للرجل المسكين !) . « وقد جبلت الزوجة في سيدة صالون هزيلة فارغة » (الا حين تكون حاملا) « أو انشئت كي تكون سيدة بيت لا تملك اهتماما بأي شيء باستثناء الطهي والغسيل والعناية بالاطفال » (اما يزال الحمل يتحدث عن ((**الغني**)) ؟) ؛ « وعلى الاكثر بعض الحلقات المتاجرة بالفضائح » (يرى المرء اننا لا نزال على أرض المانية حصرا ، حيث تملك « ربة البيت الصالحة » افضل الفرص كي تكرس نفسها « لما هي معنية به»؛ وتلك اسباب كافية كي تكون « تعيسة » كليا) ؛ « وبذلك يكون كلاهما على الاغلب في حالة الحرب المستمرة ضد بعضهما بعضا ... وحتى الرباط بين الاهلين والاولاد غالبا ما يتحطم بفعل الشروط الاجتماعية»، الخ ، الخ .

لقد نسي مؤلفنا العذاب الاسوأ . ان اي رب عائلة الماني « غني » يستطيع ان يخبره بأن الخلافات الزوجية تصبح حاجة في سياق الزمن ، وان الاولاد الفاشلين

يمكن أن يرسلوا الى بافاريا وييئسوا ، لكن الخدم اللصوص والعصاة « شر » لا يطاق ، وفي شروط المعنويات المتدهورة باستمرار للرجل والمرأة العاميين « شر» يكاد ان يكون محتوما في الايام الراهنة .

ولو ان السادة روتشيلد وفولشيرون ودبكاز في باريس ، وصموئيل جونس لويد وبيرنغ ولورد ويستمستر في لندن قرأوا هذه الوصف لمتاعب « الاغنياء » ، فلشد ما كانوا يتعاطفون مع الحمل الويستفالي الوديع .

... « ومهما يكن من أمر ، فحين **نثبت** » (كما حدث أعلاه) « ان ضغط شروطنا » (يعني الضغط الجوي البالغ ١٥ ليبرة بالانش المربع) « يثقل على الاغنياء ايضا ، وان لم يكن يفعل ذلك بمثل القوة التي يثقل بها على الفقراء ، فاننا نحقق كنتيجة لذلك ــ هذه النتيجة التي تترتب على وصف شروطنا وظروفنا عامة ــ استثارة كل من يسعى الى التعرف اليه . » (يبدو على وجه التقريب أن « النتائج » المترتبة على الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية أقل من « النتائج » المترتبة على الاسلوب البسيط .) « **ومن المؤكد** انه لن تنهض من استياء الاغنياء اية ثورة في مصلحة البروليتاريين ، فذلك يتطلب بواعث قوية « (يعني **اقلام الكتاب**) » ؛ « **وفيما عدا ذلك**، فانها لا تتحقق بالكلمات التالية : **تعانقوا** ، يا ايها الملايين ، هذه القبلة الى العالم أجمع(٢٨٥) ؛ **لكنه** لا ينفع شيئا كذلك ان يعذب المرء نفسه بالترقيعات والمهدئات » (ربما محاولات المصالحة في البيت التعيس السابق الذكر) « وينسى بالتالي كليا الشيء الكبير ، الاصلاحات الفعلية » (طلاق فيما يبدو) .

ان تركيب الكلمات الواردة أعلاه : « من المؤكد » مع « فيما عدا ذلك » التالية لها و « لكنه لا ينفع شيئا » يقدم لنا « بالتأكيد » مثالا بائسا على الاختلاط الذي يدخله الى ذهن الويستفالي الانتقال من الاشتراكية الحقيقية البسيطة الى المركبة؛ « وفيما عدا ذلك » ، فان استياءنا لن يتضاءل عندما نقرأ في الصفحة التالية (ص ٤١٣) انه « يوجد في البلدان المتطورة سياسيا ... **اوضاع** بلا حدود » . « لكنه لا ينفع شيئا في الشهادة على المعرفة التاريخية الاشتراكية الويستفالية انه، حسب الصفحة نفسها ، « في المرحلة الاشد تألقا من الثورة ، في مرحلة مجلس الشعب ، **لم تكن الانانية تعاقب** حتى **نادرا** » ــ على الارجح بالجلد . ومهما يكن من أمر ، « فليس لدينا اسباب لنتوقع اي شيء افضل من النشاط اللاحق « لحملنا » ، ولذا فاننا لن نعود اليه عاجلا جدا » .

لنلق نظرة بالاحرى على الثور . لقد كان في هذه الاثناء معنيـا « بالاحـداث المالية » ، وفي الصفحة ٤٢١ (عدد أيلول ١٨٤٦) لا يطرح « الا مسائـل يجب ان تطرح » ويغطس حتى أذنيه في السياسة التي اطلق عليها السيـد غيزو ، متأثـرا **الشاتوبريان**ي ، لقب السياسة « الكبرى » . هنا ايضا يتضح بكل جلاء التقدم الذي تحقق بالمقارنة مع المرحلة السابقة للاشتراكية البسيطة . ونجد ادناه بعض الامثلة .

لقد بلغت الشائعات ويستفاليا بأن الحكومة البروسية ، مـن جراء المصاعب المالية التي تعانيها ، يمكن ان تجبر **بكل** سهولة على منح دستور ، وفي الوقت نفسه ذكرت الصحف أن المصاعب المالية تسود في بورصة برلين . ان ثور الجر الويستفالي، الذي ليس هو قويا جدا في الاقتصادالسياسي، يوحد **بكل بساطة**(آ) المصاعب المالية **لحكومة** برلين مع المصاعب المالية المختلفة تماما **لتجار**(ب) برلين ويعد الفرضيـــة العميقة التالية :

> « ... ربما بصورة باكرة هذا العام سوف تسمى الممتلكات الاقليميـة جميعا على انها ممتلكات المملكة . **ذلك أن** المصاعب المالية تظل كما هي ، ويبدو ان المصرف عاجز عن ايجاد حل لها . **وفي حقيقة الامر** ، فحتى أعمال تمديد الخطوط الحديدية التي بوشرت والتي هي قيـد الاعداد يمكن ان تتعرض للخطر الجدي من جـراء ندرة المال ؛ **وفي هـذه الحال يمكن أن** تعمد الدولة **بكل سهولة** » (أواه ، يا للبساطة المقدسة! (ج)) « الى الاستيلاء على بعض الخطوط » (رائع جدا) ، « الامر الذي لن يكون هو الآخر ممكنا بدون قرض . »

ان العبارة الاخيرة صحيحة تماما . ففي ويستفاليا المضيافة يعتقد الناس حقا انهم يحيون في ظل حكومة ابويـة . وحتى اشتراكينـــا المتطرف المتسبب الى الاسلوب المركب يعتقد أن الحكومة البروسية على قـدر كاف من السذاجـة بحيث تمنح دستورا لمجرد ان تتخلص من مصاعب بورصة برلين بواسطة قرض اجنبي. يا للايمان الاعمى السعيد !

ومهما يكن من أمر ، فان الانف الحـاد لثور الجر الويستفالي ينكشف على احده في ملاحظاته بشأن السياسة الخارجية . فقبل بضعة أشهر شم الاسلوبالمركب

(آ) tout bonnement ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) commerçants ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) O, sancta simplicitas ، باللاتينية في النص الاصلي .

للاشتراكية الحقيقية رائحة الاسرار البلريسية والندنية الجديدة التالية التي ننقلها هنا لتسلية قارئنا :

عـدد ايـلول :

فرنسا ــ « لقد خرجت الوزارة ظافرة من الانتخابات ، كما كان « يجب أن يتوقع» (متى توقع رجل ويستفالي أي شيء «غير» ما «كان يجب أن يتوقع » ؟) . « وبالرغم من أنه كان في مقدورها أن تحرك جميع روافع الفساد ، وبالرغم من أنه كن في مقدورها . . . محاولة هنري ، كغي ــ فان المعارضة **القديمة** (تيير ، بارو) لقيت هزيمة شديدة . لكن السيد غيزو ، ايضا ، لن يكون قادرا بعد الآن على الاعتماد على مثل هذا الحزب الصلب والمحافظ ، مصوتا للوزارة **مع ذلك**(آ) ؛ **ذلك** ان الحزب المحافظ انقسم الى فئتين ، الى المحافظين **المحدودين**(آ) ومجلتاهم **ديبا** و **ايبوك** ، **والمحافظين التقدميين**(ج) وصحيفتهم **بريس** . » (كل ما يتساه الثور هو ان السيد غيزو نفسه ، في حديثه الى ناخبيه في ليزيو ، هو الذي كان سباقا الى استغلال عبارة « نزعة المحافظة التقدمية . ») « **على العموم** » (هنا يبدأ من جديد التهافت الذي سبقت ملاحظته اعلاه لدى الحمل ، « كما كان يجب ان يتوقع ») . « فان المسائل الحزبية السياسية المجردة ، التي كانت تدور فقط حول ما اذا كان تيير أم غيزو سيكون وزيرا » (يسمى هذا في ويستفاليا « مسائل حزبية سياسية مجردة » ، ويعتقد الناس هناك بعد انها في فرنسا حتى الآن « دارت **حول ذلك فقط** ») ، « سوف تدفع بالتأكيد الى المؤخرة . ان الاقتصاديين السياسيين ، بلانكي . . . ــ قد انتخبوا الى المجلس ومعهم بالتأكيد » (من أجل استثارة الويستفاليين) « سوف تطرح على المناقشة هناك أيضا مسائل من الاقتصاد السياسي » (يا لها من فكرة لا بد أن تكون لدى الويستفاليين عن « المسائل » التي « طرحت على المناقشة هناك » حتى الآن !) (ص ، ٤٢٦ ، ٤٢٧) .

سؤال : لماذا تصر الارستقراطية الانكليزية على جلد الجنود ؟ جواب :

« اذا ألغي الجلد ، فلا بد اذن من تنظيم نظام جديد للتعبئة ، **واذا كان ثمة جنود افضل فلا بد اذن من ضباط افضل ايضا** » (!) « يدينون

(آ) Quand même ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Conservateurs bornés بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Conservateurs progressifs ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بمركزهم للجدارة وليس لشراء المراكز أو الحظوة . **ولهذا السبب** تعارض الارستقراطية « الغاء الجلد » ، لانها ستفقد بذلك متراسا جديدا ، احتياطيا « لابنائها الاصغر » . وعلى أية حال ، فان الطبقة الوسطى تلاحق امتيازها خطوة فخطوة وسوف تحقق النصر هنا أيضا » .

(يا لها من خرافة !) ان حملات البريطانيين في الهند وأفغانستان . .الخ.. ، تثبت أنهم ليسوا في الوقت الحاضر « في حاجة الى ضباط افضل » ، والطبقة الانكليزية المتوسطة لا ترغب في جنود افضل ، ولا في نظام مختلف للتعبئة ، كما انها ليست معنية كثيرا بالغاء الجلد . لكن **المركب البخاري** لا يشاهد في انكلترا ، لفترة من الزمان انقضت ، سوى الصراع بين الطبقة المتوسطة و الارستقراطية] (ص : ٤٢٨) .

عدد تشرين الاول :

فرنسا ـ « خسر السيد تيرس **الدستوري** : وهي صحيفته طوال سنوات ، فقد اشتراها نائب محافظ ، وهي سوف تؤخذ الآن ببطء وبصورة غير ملموسة » (في الحقيقة « بصورة ملموسة » فقط بالنسبة الى الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية) « الى المعسكر المحافظ . ان السيد تيرس ، الذي سبق فهدد بانه سيشرع قلمه القديم من جديد في **ناسيونال** اذا جعلت الامور مضايقة له ، قد ابتاع حاليا **ناسيونال** فيما يقال » .

(من سوء الحظ ان **ناسيونال** لعام ١٨٣٠ كانت **ناسيونال** دستورية وأورليانية، مختلفة كل الاختلاف عن **ناسيونال** الجمهورية لعام ١٨٣٤ التي « يقال ان السيد تيرس قد ابتاعها حاليا » في عام ١٨٤٦ . وبالمناسبة ، فان **المركب البخاري قد** وقع ضحية عملية خداع غير مسؤولة . ان وغدا عديم المبادىء وعدوا للقضية الصالحة قد دس بعض الاعداد من **القرصان ـ الابليس** الى الناشر ، **والمركب البخاري** ينشر الآن بكل**طيبة قلب**(٢) الشائعات السارية الواردة في هذه الصحيفة على أنها الحقيقة الموحى بها ، وهي شائعات لا تتحلى في حال من الاحوال بقدر كاف

---

(٢) bona fida ، بالفرنسية في النص الاصلي .

من الاخلاقية بالنسبة الى القراء الويستفاليين . وفي الحقيقة ، كيف يستطيع **المركب البخطري** ان يرتاب في ان **القرصان ــ الابليس** يملك على الاقل من الحزم الاخلاقي والوعي برسالة الصحافة الرفيعة بقدر ما يملكه هو نفسه ؟) .

« اما ما اذا كان السيد تيبرس بهذه الخطوة قد انتقل الى صفوف الجمهورية فمسألة لا تبرح قيد النظر » .

يا شيروسكوس الشريف ، انك لا تدين بهذه « ما اذا » **للقرصان** ، **فرائحة الغابة التوتوبورجية تفوح منها على بعد فرسخ كامل**(آ) ! وعلى اي حال ، فانه يسمح لنفسه من جهة ثانية بأن تضلله **القرصان** التي تدعم التجارة الحرة ، بحيث ينسب الى **المبادلة الحرة**(ب) في فرنسا نجاحا واهمية ما أبعدها عن امتلاكهما .

« ان تكهناتنا بأن جميع البلدان الصناعية يجب أن تسلك نفس الطريق التي سلكتها انكلترا وتبلغ الهدف نفسه ... تبدو اذن أنها ليست على هذا القدر الكبير من الخطأ ، ما دامت تتحقق الآن . وبالتالي فانه يبدو أننا ، نحن « المنظرين غير العمليين » ، نعرف **الشروط الواقعية** » (مرحى !) « بالضبط قدر معرفة « الرجال العمليين » ونحكم عليها بصورة افضل منهم ، هؤلاء الذين يتباهون بعنفوان بتجربتهم ومعرفتهم بالشروط العملية » .

يا « للمنظر » التوتوبورجي التاعس ! انك لا « تعرف » حتى « الشروط الواقعية » **للقرصان ــ الابليس** ! (هذه الاشياء الجميلة ترد في الصفحة ٤٧٩) .

عدد تشرين الثاني :

فرنسا ــ « يحطم العلماء رؤوسهم عبثا بصدد مصدر الفيضانات المتكررة غالبا . قبل بعض الوقت ، اقتطعت **بمرسوم من الاكاديمية** الغابات المزدهرة فوق الجبال باعتبارها **سبب الشر** ؛ ولقد اعيد غرسها في وقت لاحق ، وظل الشر كما كان من قبل » (ص : ٥٢٢) .

« عبثا » سوف « يحطم العلماء رؤوسهم » بشأن اين يكمن الهراء الاعظم : ١ ــ هل يعتقد الويستفالي أن الاكاديمية في فرنسا تستطيع ان تصدر المراسيم وتحصل على اقتطاع الغابات ؟ ٢ ــ هل يعتقد ان الغابات تقطع ليس من اجل الخشب والمال الحاصل من بيعه ، بل من أجل الفيضانات ؟ ٣ ــ هل يعتقد ان

(آ) Cela sent la forêt teutoburgienne d'une lieue ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) libre échange ، بالفرنسية في النص الاصلي .

العلماء يحطمون رؤوسهم بشأن سبب هذه الفيضانات ؛ ٤ ـ هل يعتقد انالغابات كانت تعتبر في اي زمان السبب فيها ، حين يعرف كل طفل في فرنسا ان **دمار الغابات** بالضبط هو السبب ؛ ٥ ـ هل يعتقد ان الغابات يعاد غرسها ، بينما لا نجد في اي مكان شكاوى اكثر مما نجد في فرنسا بشأن اهمال الغابات وبشأن القضاء على الغابات المتعاظم أبدا دون اي اعتبار للتكاثر (راجع ، فضلا عن المجلات المتخصصة ، **الاصلاح** ، **وناسيونال** ، **والديموقراطية السلمية** ، وصحفا اخرى. تنتسب الى المعارضة خلال شهري تشرين الاول وتشرين الثاني ١٨٤٦) ، ان الثور الويستفالي سيء الحظ بكل المعاني . فهو اذا اتبع **الفرسان ـ الابليس** وقع في مأزق ؛ وهو اذا اتبع عبقريته الخاصة وقع في مأزق ايضــا .

ان الاشتراكية الحقيقية ، المرفوعة الى القوة الثانية ، قد حققت كما رأينا مآثر كبرى في مجال السياسة العليا . يا لها من حصافة ، ويا له من حدس بالمقارنة مع التقارير الســابقة عن « الاحداث العالمية » ! يا لها من معرفة شاملة « بالشـروط الواقعية » ! ومهما يكن من أمر ، فان « الشرط الواقعي » الاهم بالنسـبة الى **المركب البخاري** هو مركز الضباط البروسيين الملكيين . ان اللازم انيكيه ، الذي لم يكن ثمة سبيل الى اجتنابه في الصحافة الثورية الالمانية طوال فترة من الزمن ، والمناقشـة الهامة في متحف بييليفلد عن حمل المدى وما يترتب على ذلك من الاجراءات الشرقية ، الخ ، تشكل المحتوى الرئيسي لاعداد تشرين الاول وتشرين الثاني . واننــا لنعطي كذلك معلومات مثيرة للاهتمام عن **المجلة الالمانية** التي لم تشاهد النور ، ومملكـة الشحاذين الفرنسية التي دالت في القرن السابع عشر ووصفها مونتيـيل ، وشروط أخرى لا تقل عن ذلك «واقعية» . وفي خلال ذلك تظهر من حين لآخر اشارة ضرب(٢٨٦) لا تبرح تمثل تماما الاسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية وهي تكدس جميـــع شعاراتها ببراعة فائقة . ان النظرية الالمانية والممارسة الفرنسية يجب ان تتحدا ، ويجب أن توضع الشيوعية موضع العمل **كيما** تستطيع الانسية ان توضع موضـع العمل (ص : ٤٥٥ ـ ٤٥٨) ، الخ . ومن حين لآخر فان دليلا مماثلا يذكر بالماضي يفلت بعد من **الحمل** او حتى من الثور نفسه ، دون ان يعكر على اية حال ادنـى تعكير التناسق الالهي « للشروط الواقعية » .

فلندع الآن الجسم الرئيسي من الجيش الويستفالي كيما نتابـع مناورات فرقة منفصلة عنه اتخذت استحكاماتها في وادي **نوبر** المبارك تحت تنورة تيمزيس عملاقة(٢٨٧) . ان الهر فر . شنال في دور **بيرسوس** قد رفع لفترة طويلة من الزمن درع غورغون الخاص **بمرآة المجتمع** أمام الجمهور ، والحقيقة انه حقق في ذلك نجاحا باهرا ، بحيث لم يمض الجمهور وحده لينام فوق **مرآة المجتمع** ، بل ان **مرآة المجتمع**

قد مضت هي الاخرى لتنام على الجمهور . ومهما يكن من امر ، فان صاحبنا بيرسوس رجل ماجن . ذلك أنه يسجل ، بعدما بلغ هذه النتيجة التي يحصد عليها (العدد الاخير ، الصفحة الاخيرة) : ١ — ان **مرآة المجتمع** قد دالت ؛ ٢ — انه يحسن في المستقبل ، تفاديا لاي تأخير ، أن يوصى عليها بواسطة **البريد** . وبناء على ذلك ، وبعدما صحح آخر أخطائه المطبعية ، فانه يمضي خارجا .

ويستطيع المرء أن يرى سلفا من هذا الاهتمام « بالشروط الفعلية » اننا نتعامل هنا أيضا مع الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية . وعلى أية حال ، فان ثمة فارقا هاما بين الحمل والثور وصاحبنا بيرسوس . فلا بد للمرء أن يعترف للحمل والثور ببقائهما مخلصين قدر الامكان « للشروط الفعلية » ، ألا وهي الشروط القائمة في ويستفاليا وفي المانيا عامة . وان الدليل على ذلك مشهد الحمل المؤثر المذكور أعلاه . وان الدليل على ذلك الاوصاف الدافئة التي يقدمها الثور عن الحياة السياسية الالمانية والتي لم يكن لنا بد من حذفها . فحين انتقلوا الى وجهة نظرهم الجديدة ، فان ما اصطحبوه بصورة خاصة من الاسلوب البسيط هو المراءاة البسيطة وغير المزينة ، **الواقع الالماني** ؛ اما تبرئة الانسان ، والنظرية الالمانية ، الخ ، فقد تركت مختلف انواع اشارات الضرب والنجوم الثانوية الاخرى . وان الامر مع **مرآة المجتمع** لعلى النقيض من ذلك تماما . ان قائد الجيش بيرسوس يتترى هنا قدر الامكان من الواقع البورجوازي الصغير الذي يترك امر استغلاله لحاشيته ويرتفع، أمينا لنخرافة ، عاليا جدا في هواء النظرية الالمانية . وانه لاعظم قدرة على اظهار بعض الاحتقار « للشروط الفعلية » لانه يتخذ موقفا أكثر تحديدا حتى درجة كبيرة . فاذا كانت النجوم الويستفالية المباشرة تمثل الاسلوب المركب ، فان بيرسوس اذن هو **كل ما في المانيا من اشياء اكثر تركيبا**(١) . وعلى اي حال ، فانه يتخذ دائما في طرائقه الايديولوجية الاعظم جسارة موقفه على « القاعدة المادية » ، وهذا الاساس الامين يمنحه الجرأة في الصراع الذي سوف يتذكره السادة غوتزكوف واوبيتز وشتايمان وغيرهم من الاشخاص الهامين طوال السنوات القادمة . ومهما يكن من امر ، فان « القاعدة المادية » لصاحبنا بيرسوس تتألف بصورة رئيسية مما يلي(٢٨٨):

> ١ — « لن يصبح الانسان مختلفا الا مع الغاء **القاعدة المادية** لمجتمعنا ، التي هي الكسب الفردي » (العدد العاشر ، ص : ٥٣) .

لو أن الاسلوب البسيط ، الذي كثيرا ما تفوه بهذه الفكرة القديمة ، عرف فقط أن الكسب الفردي هو القاعدة المادية لمجتمعنا ، فقد كان يصير الاسلوب

---

(١) tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne، بالفرنسية في النص الاصلي .

ابركب . وكان في مقدوره أن يمضي ، تحت رعاية صاحبنا بيرسوس ، ليعيش حياة متواضعة وهادئة بورع وشرف عظيمين . لكنه بذلك لا يملك هو نفسه اية قاعدة مادية . وقد جرت الامور مثلما كتب النبي غوته :

واذا لم يكن يملك **مؤخرة** ،

كيف يستطيع الانسان النبيل ان يقعد ؟ (٢٨٩) .

اما مبلغ هذه القاعدة - الكسب الفردي - من « المادية » ، فهذا ما يمكن ان نتبينه ، فيما نتبينه ، من الفقرة التالية :

« ان الانانية ، الكسب الفردي » ؛ وبالتالي فهما متماثلان ، واذن فان « الانانية » هي « قاعدة **مادية** » ايضا ؛ « تمزق العالم بمبدأ كل لنفسه» ، الخ . (ص : ٥٣) .

وهكذا فان « قاعدة **مادية** » هي التي «تمزق» ، ليس بواسطة حقائق «مادية» ، بل بواسطة « مبادىء » ايديولوجية . ان الفقر ، كما هو معروف (ان بيرسوس نفسه يشرح ذلك في الموضع المذكور أعلاه لكل من ليس ذلك معروفا لديه بعد !) ، هو كذلك احد مظاهر « مجتمعنا » . واننا لنعلم على اية حال انه ليست « القاعدة المادية - الكسب الفردي » ، بل على النقيض من ذلك

« **المتسامي** هو الذي اغرق الجنس البشري في الفقر » . (ص : ٥٤ — ان المقتطفات الثلاثة جميعا هي من مقالة واحدة) .

الا فليحرر « المتسامي » بأسرع وقت بيرسوس التاعس « من الفقر الذي اغرقته القاعدة المادية » فيه !

٢ — « ان الكتلة الفعلية تدفع الى الحركة لا بفعل فكرة ، بل بفعل «مصلحة مفهومة جيدا » ... وفي الثورة الاجتماعية ، سوف تعدل انانية الحزب المحافظ بالانانية **الانبل** للشعب الذي هو في حاجة الى الخلاص » (شعب « في حاجة الى الخلاص » يقوم بثورة) ... « ان الشعب يقاتل في الحقيقة من اجل « مصلحته المفهومة جيدا » ضد المصلحة الوحشية والحصرية للاشخاص الفرديين ، تدعمه وتؤيده قوة **اخلاقية** وحمية لا تعرف الراحة » (العدد الثاني عشر ، ص : ٨٦) .

ان « المصلحة المفهومة جيدا » لصاحبنا بيرسوس « الذي هو في حاجة الى

الخلاص » ، والذي مما لا ريب فيه انه « تدعمه وتؤيده قوة أخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » ، تستقيم في « تمديل » « انانية الحزب المحافظ » بواسطة « الانانية الانبل » الخاصة بالصمت ، ذلك انه لا « يدفع الى الحركة حتى فكرة **واحـدة** » دون أن يعرض للشبهة في الوقت نفسه الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية .

٣ ـ « ان البؤس عاقبة للملكية ، التي هي ملكيـة خاصة وحصريـة بطبيعتها !! » (العدد الثاني عشر ، ص : ٧٩) .

٤ ـ **لا يمكن تحديد أية** رابطات **مقصودة** هنا ، **وعلى اية حال ، فاذا** كان **المؤلف يقصد** الرابطات الانانية للرأسماليين ، فقد نسي **أنن** الرابطات الهامة للعمال اليدويين ضد السلطة الاعتباطية لاصحاب العمل !! » (العدد الثاني عشر ، ص : ٨٠) .

ان بيرسوس أسعد حظا . « فلا يمكن تحديد » أي نوع من الهراء كان يريد تاليفه ، لكنه اذا كان قد « قصد » مجرد النوع الاسلوبي ، فانه اذن لم « ينس » في حال من الاحوال الهراء المنطقي المتساوي « الاهمية » . وفيما يتعلق بالرابطات ، فاننا نشير فيما عدا ذلك الى أننا نعطي المعلومات في الصفحة ٨٤ عن « رابطات بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ترفع وعي البروليتاري وتطور المعارضة العنيفة »(!) «البروليتارية»(!!) « الكلية » (!!!) « ضد الشروط القائمة » .

ولقد سبق لنا ان تحدثنا اعلاه ، بخصوص الهر غرون ، عن عادة الاشتراكيين الحقيقيين في تمثل الشروح التي لم يفهموها ، وذلك بواسطة حفظ عبارات وشعارات منعزلة عن ظهر قلب(٢٩٠) . لا يختلف الاسلوب المركب عن الاسلوب البسيط الا بمقدار ما يتوفر بطرق ملتوية من مثل هذه العبارات الطويلة غير المهضومة ، وبالتالي المبتلعة على عجلة كبيرة ، وبما يترتب على ذلك من مغص معدي رهيب . ولقد رأينا كيف أن « الشروط الواقعية » و « مسائل الاقتصاد السياسي » تبرز على نحو غير متوقع عند الويستفاليين عند كل كلمة ، وكيف يجاهد بيرسوس المقدام بخصوص « القاعدة المادية » و « المصلحة المفهومة جيدا » « للمعارضة البروليتارية » . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الفارس الاخير **للمرآة** يستخدم على هواه « اقطاعية المال » التي كان الاحرى به أن يتركها لمبتكرها فورييه . ولقد كان فهمه لمعنى هذا الشعار ضئيلا جدا بحيث يؤكد في العدد الثاني عشر ، ص : ٧٨ ، أن « ارستقراطية مالكة قد خلقت في مكان الارستقراطية الاقطاعية » بواسطة تلك الاقطاعية ، الامر الذي يترتب عليه ١ ـ أن « اقطاعية المال » ، يعني «الارستقراطية المالكة » ، « تخلق » **نفسها** ؛ ٢ ـ ان « الارستقراطية الاقطاعية » لم تكن اي نوع

من « الارستقراطية المالكة » ؛ ومن ثم فانه يثني على الراي القائل ، في الصفحة ٢٩، ان « اقطاعية **المال** » (يعني المصرفيين الذين يشكل **الرأسماليون والصناعيون الاصغر اتباعا لهم** ، هذا اذا اراد المرء ان يتقيد بالصورة المجازية) واقطاعية « الصناعة » (التي يشكل البروليتاريون اتباعا لها) هما « اقطاعية **واحدة** فقط » .

وان الرغبة الفعلية التالية التي يعبر عنها فارس **المرآة** ، وهي الرغبة التي تذكر المرء بأمل الويستفاليين البهيج ، ترتبط كذلك بكل حرية «بالقاعدة المادية» ، الا وهي الرغبة في أن يعمد مجلس النواب الفرنسي لالقاء سلسلة من المحاضرات في الاقتصاد السياسي عليهم من أجل بنائهم التوتوبورغي .

« لكنه لا بد لنا من الاشارة الى اننا لم نتعلم حتى **الآن** ، من الاعداد المرسلة الينا من **فولكس تريبون** (النيويوركية) اي شيء على الاطلاق عن **التجارة والصناعة** في اميركا ... ان نقص المعلومات المنورة عن الشروط الصناعية والاقتصادية في اميركا ، التي ينطلق منها دائما «**على اي حال**» (حقا !) « الاصلاح الاجتماعي » ، الخ (العدد العاشر، ص : ٥٦) .

وهكذا فان **فولكس تريبون** ، وهي صحيفة تسعى الى القيام بالدعاية المباشرة في اميركا ، هي موضع اللوم ليس لانها تقوم بعملها بصورة خاطئة ، بل لانها توانت عن اعطاء **مرآة المجتمع** « المعلومات المنورة »عن اشياء ليست لها بها ادنى علاقة على الاطلاق ، على اي حال بالطريقة المطلوبة هنا . فمنذ امسك بيرسوس « بالقاعدة المادية » ، التي لا يدري ما عساه أن يصنع بها ، فانه يطلب من الجميع ان يقدموا اليه المعلومات عنها .

وفضلا عن ذلك ، فان بيرسوس يخبرنا دائما أن المزاحمة تجلب الدمار على الطبقة الوسطى الصغيرة وان

« الترف في اسلوب اللباس ... المسبب عن مواد **ثقيلة** .. لباعث على الضجر جدا » (العدد الثاني عشر ، ص : ٣٨ — المرجح أن بيرسوس يعتقد ان ثوبا من الحرير يضاهي في ثقله لباسا كاملا من الدروع) ، وقس على ذلك .

وحتى لا يراود القارىء ادنى شك بخصوص «القاعدة المادية» لافكار بيرسوس، فانه يرد في الصفحة ٥٣ من العدد العاشر :

« ان الهر غوتزكوف يفعل حسنا اذا تعرف بادىء الامر الى العلم **الالماني** للمجتمع بحيثلا تعترض سبيله... ذكريات عن **الشيوعيين الفرنسيين** المحرمين ، بابوف وكابيه » .

وفي الصفحة ٥٢ :

« تريد الشيوعية **الالمانية** ان تصور مجتمعا يكون فيه العمل والمتعة **أمرا واحدا** ولا يكونان بعد الآن منفصلين **بمكافأة خارجية** » .

ولقد رأينا أعلاه معا يستقيم كلا « العلم الالماني للمجتمع » والمجتمع الذي ينبغي « تصويره » ، ولم نجد بذلك أنفسنا في المجتمع الافضل على وجه الدقة .

وبقدر ما يتعلق الامر برفاق فارس **المرآة** ، فانهم « يصورون » « مجتمعا » باعثا على الضجر حتى الدرجة القصوى . ولقد اخذوا على انفسهم لفترة من الزمن ان يمثلوا دور العناية الالهية بالنسبة الى رجل المدينة والريف في المانيا . فليس ثمة قرميدة تقع من السطح أو طفل يسقط في الماء من دون معرفة وارادة **مرآة المجتمع**. ومن حسن حظ الصحيفة القروية ، التي جعلت هذه المزاحمة تشكل خطرا عليها ، ان اخوية **المرآة** سرعان ما أقلعت عن هذا النشاط المتعب ؛ لقد مضوا الواحد تلو الآخر يطلبون النوم من جراء الاعباء الشديدة . وعبثا جربت جميع الوسائل في سبيل ايقاظهم : في سبيل حقن دماء حياتية جديدة في الصحيفة ؛ ان التأثير المحجر لدرع غورغون قد أصاب المحررين أيضا . وفي الختام وقف بيرسوس هناك وحده حاملا درعه و « قاعدته المادية » ـ المصدر الحساس الوحيد بين الاحداث (٢٩١) ؛ وان خط الخصر المستحيل لنميسيس العلاقة قد انهار انقاضا ؛ وتوقفت **مرآة المجتمع** عن الوجود .

السلام لرمادها ؛ وفي هذه الاثناء : فلنستدر ولنتطلع الى كوكبة أخرى أكثر بريقا في منطقة مجاورة من نصف الكرة الشمالي . ان الدب الاكبر ، أو الماجور بيتمان الدبي المظهر ، يندفع نحونا متألقا بذيل لامع ؛ وانه يسمى كذلك الكوكبة ذات السبعة كواكب : لانه يظهر على الدوام برفقة ستة آخرين كيما يكمل الاوراق المطبوعة العشرين المطلوبة(٢٩٢) . يا له من بطل مغوار ! واما ضجر من موقفه على ارجل اربع في الخريطة السماوية ؛ فقد نهض أخيرا على قائمتيه الخلفيتين ؛ وتسلح كما هو مكتوب : ارتد اذن بزة الخلق ونطاق القناعة ؛ ثبت الى كتفيك كتافتي الكلام العلنيتان وضع قبة الحماسة مثلثة الزوايا ؛ زين صدرك الرجولي بصليب رتبة التضحية بالذات

من الصنف الثالث ؛ تقلد سيف كراهية الطغاة ، وضع حذاء في قدميك كي تستطيع القيام بالدعاية بأقل قدر ممكن من تكاليف الانتاج . ان ما جورنا ، وقد تجهز على هذا الغرار ، يتقدم في طليعة كتيبته ، ويستل سيفه ، ويصدر الامر : انتبه ! وانه ليلقي الخطبة التاليـة :

ايها الجنود ! من أعالي تلك النافذة لدار النشر تتطلع اليكم أربعون ليرة ذهبية ، انظروا فيما حولكم ، أيها الحماة المغاوير « للاصلاح الكلي للمجتمع » ، هل ترون الشمس ؟ انها شمس أوسترلتز ، التي تبشر بانتصارنا أيها الجنود !

«ان الوعي بأننا نقاتل **فقط** من أجل **الفقراء والمحرومين**» من اجل البائسين **والبائسين** ، ليعطينا الشجاعة والاقدام على المقاومة حتى النهاية . ليس ما ندافع عنه **شيئا فاترا** على الاطلاق ، وليس ثمة **شيء غير واضح** » (بل بالاحرى شيء مضطرب **كل الاضطراب**) « فيما نسعى اليه ، وبالتالي فاننا **مصممون** ، وعلى الرغم من كل شيء نظل **مخلصين** أبدا « **للشعب** ، **للشعب المضطهد** ! » (**المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، المقدمة) .

تنكب سلاحك ! انتبه ! ــ قدم سلاحك ! ــ عاش النظام الاجتماعي الجديد ، الذي نقحناه وفقا لبابوف في ١٤ فصلا و ٦٣ بندا من التضحيات الميدانية !

« ومن المؤكد أنه ليس من الاهمية بمكان في آخر الامر ما اذا كانت الامور ستصير الى ما قررناه ، لكنها ستكون مغايرة لما توهمه العدو ، مغايرة لما كانت عليه حتى هذا الحين ! ان جميع المؤسسات البغيضة ، التي نشأت عن عمل دنيء استمر طوال قرون من أجل دمار الامم والشعوب ، سوف تفنى ! » (**المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، ص . ٢٤٠) .

فلتحل اللعنة على كل ذلك ! انتبه ! ــ أنزل سلاحك ! ــ يسارا در ! ــ تفقد سلاحك ! ــ استرح ! ــ الى الامام سر ! ــ لكن الدب هو بطبيعته حيوان الماني حقيقي . فبعدما اثار بهذا الخطاب مرحى صاخبة علنية ، وبذلك انجز مأثرة من أعظم مآثر عصرنا ، فقد قعد في داره واطلق العنان لقلبه العاشق الرقيق في قصيدة غنائية طويلة مؤثرة عن « النفاق » (**المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، ص : ١٢٩ ــ ١٤٦) . ففي عصرنا الذي تفسخ وفسد باطنيا بالجسد والروح على حد سواء بفعل دودة الانانية ، نصادف ــ يا لسوء الحظ ! ــ افرادا لا يملكون في صدورهم قلوبا دافئة خفاقة ، ولم تمتلىء عيونهم قط بدمعة عطوف ، ولا يمر في جماجمهم الجوفاء قط اي شعاع باهر من الحماسة للجنس البشري . ايها القارىء ، اذا

صادفت مثل هذا المرء فلجعله يقرأ « نفاق » الدب الاكبر ، ولسوف يبكي ، ويبكي، ويبكي ! لسوف يرى ههنا مبلغ بؤسه وشقائه وعريه ، ذلك انه سواء أكان رجل لاهوت أم رجل قانون ، فيزيائيا أم رجل دولة ، تاجرا أم صانع مقشات أم حوذيا ، فسوف يجد هنا كشفا خاصا عن النفاق الخالص الذي يميز كل حرفة على حدة، ولسوف يجد كيف أن النفاق يتخفى في كل مكان ، وعلى الاخص كيف أن « لعنة المحامين لعنة ثقيلة الوطأة » ، واذا لم يحمله هذا كله على الندم وتعديل أساليبه ، فانه ليس اذن اهلا لان يكون مولودا في عصر الدب الاكبر . وفي الحقيقة انه لا بد للمرء أن يكون دبا شريفا ، أو « طاهر الذيل » كما يقول الانكليز ، حتى يستشم نفاق العالم الشرير لدى كل خطوة . فحيثما تلفت الدب الاكبر يصادف النفاق ، ولقد جرى له ما جرى لسابقيه في « حديقة المليك »(٢٩٢) .

آه ! لو اني قبعت في الزاوية
واصغيت الى الاحاديث البعيدة ،
وشاهدت الهياج والارتباك ،
فسوف استدير ،
وأزمجر ،
واهرب الى مكان ما ،
وأتطلع حوالي ،
وازمجر ،
واهرب مرة أخرى الى مكان ما ،
واخيرا استدير من جديد .

طبعا ، اذ كيف للمرء أن يفلت من النفاق في مجتمعنا المتفسخ كليا ! لكن ذلك مؤس !

« كل امرىء يستطيع ان يكون مفتريا ، مغرورا ، دنيئا ، ماكرا ، واي شيء آخر يخطر في بالك ، لان الشكل المناسب قد وجد » (ص: ١٤٥) .

وان ذلك ليكفي في الحقيقة كي يبعث اليأس في المرء ، على الاخص اذا كان الدب الاكبر !

و « أواه ! فان العائلة قد تلوثت كذلك بالاكاذيب ... وان شبكة الاكاذيب تخترق العائلة مباشرة وتنتقل بالوراثة من عضو الى آخر ».

الويل ، الويل ثلاثا لرؤساء الاسر في الوطن الالماني !

وعندئذ يعصف الجنون دفعة واحـدة ،

وتنفـخ روح جبـلرة من الانف ،

وتتكشـف الطبيعة الباطنـة المتوحشـة —

وينهض الدب الاكبر على قائمتيه الخلفيتين من جديد !

« اللعنة على الانانية ! ما أرهب تحويمك فوق رؤوس البشر ! بأجنحتك السوداء ... بزعيقك الحاد ... اللعنة على الانانية ! ملايين وملايـين العبيد المساكين ... يبكون وينتحبون ، ويشكون ، وينوحون .... اللعنة على الانانية !... اللعنة علـى الانانية !... عصابـة من كهنـة بعل ! ... انفاس الطاعون ... اللعنة على الانانية ! شيطان الانانية..»

(ص : ١٤٦ — ١٤٨) .

أصلب الهلب على رقبتي

راغبـا عن الخدمـة .

كل شجرة صغيرة مزروعـة

تسخر مني ! أوان هاربا من الخضرة اليانعة

والعشـب الطري النظيف ؛

ان شجرة البقس تهز اشواكهـا في وجهي .

. . . . . .

اعمل حتى درجة الاعياء ، واذا بلغ التعب مني أشـده

استلقي عند الشـلال الاصطنـاعي

وافكر مليـا ، وابكي ، واقلق حتى اشارف على الموت .

لكن أواه ! فليس من يسمع بؤسي

الا الحوريـات الزجاجيـة !

. . . . . .

ان « النفاق » الاعظم الذي تتصف به هذه المناحة برمتها يستقيم في نسيان ان مثل هذا المزمور المصنوع من عبارات ادبية بالية وذكريات من الروايات هو وصف « للنفاق » في المجتمع الراهن ، وفي التصرف فكان المرء سوف يثور بصورة عنيفة من جراء هذا المصير الباعث على القلق في سبيل الانسانية المعذبة .

ان كل امرىء يملك بعض الاطلاع على خارطة السماء يعرف ان الدب الاكبر يصادف هنالك في حوار وثيق مع شخص ذي مظهر باعث على الضجر يمسك بعدد من الكلاب مقيدة الى رسن ويدعى **العواء** . وان هذا الحوار ليورد مجدداً في سماء الاشتراكية الحقيقية في الصفحات ٢٤١ ــ ٢٥٦ من **المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني . وان دور العواء ليضطلع به الهر سيميغ نفسه الذي سبق أن ناقشنا اخيراً دراسته من « **الاشتراكية والشيوعية والانسية** » . واننا لنجد في حالته اننا في **المجموعة السكسونية** التي يشكل هو كوكبها **الابرز** ، وهو كتب لهذا السبب مجلداً صغيراً عن **الظروف في سكسونيا** [Sächsische Zustände] . وفي المقطع الثاني أيوردناه يطلق الدب الاكبر زمجرة راضية بخصوص هذا المجلد الصغير ويتلو صفحات كاملة منه « بأعظم الرضا »(٢٩٤) . وان هذه المقتطفات لكافية من اجل وسم الكتيب برمته، وهي على الرحب والسعة ما دامت كتابات العواء لا يمكن الحصول عليها في الخارج بأية طريقة اخرى .

وعلى الرغم من ان العواء هبط في **الظروف السكسونية** من اعالي تأمله الى « الظروف الواقعية » ، فانه لا يبرح يتمي ، مع مجموعته السكسونية بكاملها ، وكذلك الدب الاكبر ، جسداً وروحاً ، الى الاسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية . وعلى العموم ، فان الاسلوب المركب قد استنفذ مع الويستفاليين بالخيرة المرآة ، وخاصة مع الحمل والثور وبيرسوس . وبالتالي فان المجموعة السكسونية وسائر **المجموعات** الاخرى لا تقدم لنا سوى تطورات تالية للاشتراكية الحقيقية **البسيطة** التي وصفناها اعلاه .

ان العواء ، بوصفه بورجوازيا وواصفاً للدولة الدستورية الالمانية النموذجية ، يطلق بادىء الامر احد كلابه ضد **الليبراليين** . وليست بنا حاجة ماسة الى دراسة هذه الخطبة التقريعية الرائعة ما دامت لا تزيد ، مثلها كمثل جميع الخطب الاخرى المماثلة للاشتراكيين الحقيقيين ، عن كونها **جرمنة** تافهة لنقد الموضوع نفسه من قبل الاشتراكيين الفرنسيين . ان العواء ليقف بالضبط مثل موقف الرأسماليين ؛ واذا شئنا ان نستخدم **كلماته** بالذات ، فانه يملك « **المنتجات** المنتجة من قبل العمال » الفرنسيين وممثليهم الادبيين « كنتيجة **للميراث الاعمى** للرساميل الاجنبية » (**المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، ص : ٢٥٦) . وهو لم يفعل حتى جرمنتها ؛ لان

آخرين قد فعلوا ذلك قبله (راجع **الحوليات الالمانية والمجلة الرينانية**، **المجلد الاول** الخ .) ان **كل** ما فعله هو توسيع هذا « **الميراث الاعمى** » بنوع آخر من « العمى » ليس هو المانيا فحسب ، بل **سكسونيا** بصورة خاصة . وهكذا **فانه** يقول (المصدر نفسه ، ص : ٢٤٣) ان الليبراليين قد « ايدوا الاجراءات القضائية العامة كيما يتمكنوا من القاء تماريـنهم البلاغية امام مجلس القضاء » ! وهكذا فان الغواء ، بالرغم من حماسته الفائقة ضد البورجوازية والراسماليين ، الخ . لا يرى في الليبراليين صورة **أولئك** بقدر ما يرى فيهم خدمهم المأجورين ، يعني **المحامين** .

ان نتيجة الاستقصاءات التي يقوم بها صاحبنا الغواء في الليبرالية لجديرة بالاشارة اليها . ان الاشتراكية الحقيقية لم يسبق لها من قبل قط أن عبرت بمثل هذا الحزم عن اتجاهها الرجعي سياسيا .

•

« لكن انتم . . . البروليتاريين . . . الذين سمحتم لانفسكم من قبل بان تتحركوا بفضل هؤلاء البورجوازيين الليبراليين وبأن تنحرفوا عن جادة الصواب الى البلابل (فكروا في عام ١٨٣٠) ، كونوا حذرين الا تؤيدوهم في جهودهم وصراعاتهم . . . دعوهم يقاتلوا لوحدهم من أجل . . . ما بداوا القتال من أجله في سبيل مصالحهم الخاصة وحدها ، وقبل كل شيء ، **لا تشتركوا في الثورات السياسية في اي وقت كان** : هذه الثورات التي صدرت على الدوام عن اقلية ساخطة تود ، من جراء شبقها الى السلطة، ان تقلب السلطة الحاكمة وتستولي على الحكم » (ص : ٢٥٤ — ٢٤٦).

ان الغواء حقا مشروعا حتى الدرجة القصوى في شكر الحكومة السكسونية الملكية ان أكليل الغيجر(٢٩٥) هو اقل مكافاة يمكن ان تقدمها الحكومة اليه . واذا امكن أن **يخطر** في البال أن البروليتاريا الالمانية سوف تتبع نصيحته ، فان وجود الدولة الاقطاعية ، البورجوازية الصغيرة، الفلاحية البيروقراطية النموذجية لسكسونيا سوف يصبح مضمونا لفترة طويلة من الزمن . ان **الغواء يحلم في ان ما يصلح** لفرنسا وانكلترا ، حيث **تحكم** البورجوازية ، يجب ان يكون صالحا ايضا من اجل سكسونيا، حيث لا تزال البورجوازية بعيدة عن تسلم مقاليد الحكم ، وفيما عدا ذلك . فان **الغواء** يستطيع أن يقرأ كل يوم في الصحف البروليتارية الصادرة في فرنسا **وانكلترا** كيف أنه من المحال على البروليتاريا حتى في هذين البلدين أن **تظل** لا مبالية **بالمسائل** التي لا تتعلق في حقيقة الامر الا بالمصلحة المباشرة للبورجوازية او قسم من هذه البورجوازية . وان مثل هذه المسائل ، في عداد مسائل عديدة ، هي في انكلترا سحب اعتراف الدولة بالكنيسة ، وما يسمى التسوية العادلة للدين الوطني ، والضرائب

المباشرة ؛ وفي فرنسا توسيع الضرائب بحيث تشمل البورجوازية الصغيرة ، والغاء المكوس المدنية ، الخ .

واخيرا فان كل ما ينادي به في سكسونيا من « حرية الفكر هو مجرد زبد ضائع ... صراع شفهي» ، وليس السبب في ذلك ان شيئا لم يتحقق بفضلها وان البورجوازية لم تتقدم خطوة واحدة ، بل ان السبب في ذلك هو انكم ، « انتم » الليبراليين ، « لا تتمكنون بذلك من تحقيق اي علاج اساسي للمجتمع المريض » (ص : ٢٤٩) وان قدرتهم على ذلك لتتضاءل ما داموا لا يعتبرون مطلقا ان المجتمع يعاني المرض .

ولنكتف بهذا القدر . في الصفحة ٢٤٨ يطلق العواء كلبا اقتصاديا آخر .

في لايبزغ ... « نهضت **من جديد** اقسام كاملة من المدينة » (ان العواء يعرف اقساما من المدينة « نهضت » **ليس « من جديد »** ، بل قديما منذ البداية) . « وعلى اي حال ، فقد نشأ في هذا المجال تفاوت جائر فيما يتعلق بالمباني ، بمعنى انعدام المساكن لقاء » (!) « سعر متوسط . ان كل بان لبيت جديد لا يهيىء المباني ، في سبيل فائدة اعلى » (! كان يجب أن يقول في سبيل **اجر اعلى**) « الا من اجل استخدامها من قبل اسر كبيرة ؛ ومن جراء نقص الانواع الاخرى من المساكن ، فان عائلات كثيرة تضطر ان تستأجر مباني اكبر مما تحتاج اليه او تستطيع ان تدفع اجرا لقاءه ، **وهكذا** تتراكم الديون ، والحجوز ، والاعتراضات على الكمبيالات ، وقس على ذلك ! » (ان هذه (!) تستأهل (!) اخرى) . « وباختصار ، فان الطبقة المتوسطة مقدر لها بكل وضوح أن تحتضر ».

ولا يستطيع المرء الا ان يعجب بالبساطة البدائية لهذا الكلب الاقتصادي ! ان العواء يرى أن البورجوازية الصغيرة لمدينة لايبزغ المستنيرة تتعرض للدمار بطريقة تبعث فينا قدرا كبيرا من البهجة ، « وفي ايامنا الحاضرة ، حيث طمست جميع الفروق في النوع الانساني » (ص : ٢٥١) ، كان يجب ان تلقى هذه الظاهرة نفس الترحيب من قبله. وعلى اية حال : فان العكس هو ما يحدث ، اذ ان هذه الظاهرة تقلقه وتحمله على البحث عن سببها . وانه ليجد هذا السبب في خبث بناة المساكن المضاربين ، الذين يسعون الى اسكان كل خياط او صانع قفازات في قصر لقاء أجر باهظ . ان « بناة المساكن الجديدة » في لايبزغ هم – كما يشرح العواء ذلك في اللغة السكسونية الاشد خراقة وغموضا – فلا يمكن ان تسمى المانية – متفوقون على جميع قوانين المزاحمة . انهم يبنون مساكن اغلى مما يتطلبه الشارون لها ، ولا يتكيفون مع حالة السوق، بل مع « فائدة اعلى » ؛ وفيما كان يجب أن تكون عاقبة ذلك في كل مكان ان يؤجروا مساكنهم بسعر ادنى ، فانهم ينجحون في لايبزغ في

اخضاع السوق لهواهم ويجبرون المستأجرين على تدمير انفسهم بالاجور الاعلى ؛ ان العواء قد حسب البعوضة فيلا ، والتفاوت المؤقت بين العرض والطلب في سوق الاسكان أوضاعا دائمة، والحقيقة انه حسبه السبب في افلاس البورجوازية الصغيرة. بيد ان الاشتراكية السكسونية يمكن ان تغتفر لها مثل هذه البساطة في التفكير ما دامت « تنجز عملا جديرا بالانسان ، وسوف يباركها من أجله البشر جميعا » (ص: ٢٤٢) .

اننا نعرف من قبل ان الاشتراكية الحقيقية سوداوية كبيرة ، ومهما يكن من أمر ، فان المرء يمكن ان ينطوي على الامل في أن العواء ، الذي ابان عن مثل تلك الجراة الرائعة في الحكم في المجلد الاول من **المجلة الرينانية** ، سوف يكون بريئا من ذلك الداء . ابدا . ان العواء يطلق ، في الصفحتين ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، الكلب النابح التالي، وبذلك يبعث الاشراق في قلب الدب الاكبر .

« مباراة الرماية في دريسدن ... احتفال شعبي ؛ ولا يستطيع المرء الا بكل صعوبة ان يخطو الى المروج قبل ان يصادف المزامير النائحة التي ينفخ فيها العميان الذين لا يرضيهم الدستور ... ويثور من جراء الصيحات السوقية التي يطلقها « الفنانون » الذين يسلون بالتواءات اعضائهم مجتمعا بنيته ملتوية هي نفسها بصورة شيطانية وباعثة على النفور » .

(حين يقف راقص على الحبل على راسه ، فان ذلك يعني بالنسبة الى العواء العالم الحاضر المقلوب راسا على عقب ؛ ان المعنى الصوفي للدولاب دائر هو الافلاس ؛ ان سر سباق البيضة والملعقة هو مسلك كاتب اشتراكي حقا يخطو في بعض الاحيان ، بالرغم من جميع « الالتواءات »، خطوة فاسدة ويلطخ « قلعدته المادية » باسرها بمح البيض ؛ وان المزمار يعني دستورا لا يرضي ؛ وان قيثارة اليهودي تعني حرية الصحافة التي لا ترضي ؛ وان دكانا لبيع الثياب العتيقة يعني الاشتراكية الحقيقية ، التي لا ترضي هي الاخرى . وان العواء ، الغارق في هذه الرمزية ، ليضرب على وجهه متنهدا وسط الحشد وينتهي ، كما فعل بيرسوس من قبله ، الى الاحساس الفخور بانه « القلب الحساس الوحيد بين الابالسة ») .

« وهناك في الخيم يمارس اصحاب بيوتات الدعارة ... تجارتهم المخزية» (ويتلو ذلك خطبة طويلة في الموضوع) .. « ايها البغاء ، ايها الشيطان التي تنفث الطاعون ، أنت الثمرة الاخيرة لمجتمعنا الراهن » (ليست **الاخيرة** دائما ، فلربما كان ثمة ابن غير شرعي في وقت لاحق) ... « أستطيع ان اروي قصصا عن كيف رمت فتاة بنفسها عند قدمي رجل

غريب » . . . (وتعقب القصة ذلك) . . . « أستطيع أن أروي قصصا ، لكن لا ، لن أفعل » (في الحقيقة انه روى القصة لتوه) . « كلا ، انه لا يتهم الضحايا المساكين للعوز والاغواء ، لكنه يجر أمام مقعد القاضي القوادين الوقحين . . . لا ، لا ، حتى ليس هؤلاء ! ما الذي فعلوه غير ما يفعله الآخرون ، فهم يمارسون تجارتهم ، حيث يمارس الجميع التجارة » . الـــخ .

وهكذا فان الاشتراكي الحقيقي ألقى اللوم بأسره عن عاتق الافراد ونقله عـلى عاتق « المجتمع » الذي هو معصوم . « الجميع يفعلون ذلك(٢٩٦) » . والمسألة هي في آخر الامر أن نظل أصدقاء طيبين مع العالم جميعا . ان المظهر المميز للبغاء - ألا وهو كونه الاستثمار الاكثر حسية ، الاستثمار الذي يتناول الجسد الحي ، للبروليتاريا من قبـل البورجوازية ، المظهر حيث « غـم العمليـة » [مـن الصفحة ٢٥٣] يعاني الافلاس مع مرق الفقر الاخلاقي الخاص به ، وحيث يبـدأ الحـزن ، الحقد الطبقي المتعطش الى الثأر - هذا المظهر مجهول من الاشتراكية الحقيقية . وبدلا من ذلك نراها تتفجع في العاهرات على مساعدات البقالين المفلسين ورئيسات العاملات المحترفات اللاتي لم يعد يستطيع بعد الآن أن يعجب فيهن « بمهارة الابداع » : « الوردة المتفتحة المهجورة بحضور المشاعر الاقدس والالطف للرجل الصغير المسكين ! ★

ان « الاشتراكية الستكسونية » هي صحيفة اسبوعية صغيرة بعنوان أوراق بنفسج من أجل النقد الحديث غير المضار(٢٩٧) ، يحررها ويصدرها ... شلوسيل في باوتزن . وهكذا فان « البنفسج » هو في واقع الامر زهر الربيع★★ وان هذه الورود الرقيقة قد وصفت كما يلي في مقالة تربطها(٢٩٨) ، ١٣ كانون الثاني من هذا العام) من قبل هرتسبرغ من لايبزيغ هو كذلك أحد أفراد هذا الفريق :

« يمكننا ان نحيي تقدما في « البنفسج » ، تطورا في ادوات الستكسونية : ان هذه الصحيفة ، بالرغم من صغر سنها ، توفق بكل حماسة بين الشعور السياسي الستكسوني القديم والنظرية الاجتماعية للابناء الحاضرة » .

ان « الفتور الستكسوني القديم » ليس على ما يكفي من الفتور بالنسبة الـى هؤلاء الستكسونيين الرؤساء . فلا بد لهم أن يقسموه تحقيق مرة أخرى بواسـطة « توفيقه » . ليس في ذلك « ضرر » على الاطلاق !

★ Pauvre petit bonhomme . بالفرنسية في النص الاصلي .

★ ★ ان الكلمة الالمانية من أجل زهرة الربيع هي « Schlusselblume » (زهرة شلوسيل) .

ولقد تدبرنا أمرنا كي نطلع على واحدة فقط من هذه البنفسجات ؛ لكن :

كانت بنفسجة حبيبة ؛

وان تكن محنية الرأس ومجهولة(٢٩٩) .

وفي هذا العدد ــ الاول لعام ١٨٤٧ ــ يضع العواء بعض الاشعار الصغيرة التربيتية كتقدمة عند أقدام سيدات « حديثات غير نساوات » . وانه ليتقرر هناك ، فيما يتقرر :

وان شوكة حقد الطغاة .

تزين حتى قلوب النساء الرقيقة (٣٠٠) ــ

وتلك مقارنة لا بد ان جراءها قد « زينت » في هذه الاثناء « القلب الرقيق » لصاحبنا العواء « بشوكة » وخزات الضمير .

« وليس الفنج السبب الوحيد في توردها » .

أيمكن للعواء : الذي « يستطيع أن يروي قصصا » في الحقيقة ، لكنه « لن » يرويها لانه قد سبق فرواها ؛ والذي لا يتحدث عن شوكة أخرى غير شوكة « حقد الطغاة » ، أيمكن لهذا الرجل المثقف والمحترم ان يكون قادرا حقا على جعل « الوجنات الجميلة » للنساء والانسات « تتورد » بواسطة « الفنج » الغامض ؟ .

وليس الفنج السبب الوحيد في توردها .

انها تتورد من جراء غضب حب الحرية ،

متألقة مقدسة ، هذه الخدود الجميلة

التي تزهر جذابة مثل الورود .

ومما لا ريب فيه أن تورد « غضب حب الحرية » يجب أن يتميز بكل سهولة ، بفضل لون اكثر حياء واخلاقية « ولمعانا » من تورد « الفنج » الاحمر الغامق ، وبصورة خاصة بالنسبة الى رجل مثل العواء الذي يستطيع أن يميز « شوكة حقد الطغاة » من جميع « الاشواك » الاخرى .

ان البنفسج تعطينا فرصة مباشرة للتعرف الى احدى تلك الجميلات اللائي

« تزين شوكة حقد الطغاة قلبهن الرقيق » واللاتي « تتورد خدودهن الجميلة بغضب حب الحرية ، متألقة مقدسة » ، اني اقصد اندروميدا السماء الاشتراكية حقا (فرولن لويز أوتو) ، المرأة الحديثة المقيدة الى صخرة الشروط غير الطبيعية والمختلة بزبد المستبقات القديمة ، التي تقدم « نقدا حديثا غير ضار » للاعمال الشعرية لالفريد مايسنر . انه لمشهد غريب ، لكنه مشهد فاتن ، كيف تناضل الحماسة المتدفقة هنا ضد التواضع الرقيق عند الفتاة الالمانية ، الحماسة « لملك الشعراء » الذي يهز الأوتار الاعمق للقلب الانثوي ويستخرج منها الحانا من التكريم تحاذي المشاعر الاعمق والارق ، الحانا هي في صراحتها البريئة اروع مكافأة ينالها المغني . وان المرء ليصغي الى هذه الاعترافات المتملقة الصادرة عن نفس عذراء في كل بدائيتها الساذجة ، هذه العذراء التي تظل أشياء كثيرة في هذا العالم الشرير غامضة بالنسبة اليها. وان المرء ليسمع ويتذكر انجميع الاشياء طاهرة عند النفس الطاهرة.

في الحقيقة أن « العاطفية العميقة التي تسود قصائد مايسنر لا يمكن الا ان يحس بها فحسب ، لكن لا يمكن في حال من الاحوال ان تعزى الى أولئك العاجزين عن الاحساس بها . ان هذه الاغاني هي الانعكاس الذهبي للنيران اللاهبة التي سمح لها الشاعر في قداسة قلبه أن تتأجج كذبيحة على مذبح الحرية ، انعكاس يذكرنا لمعانه بكلمات شيلر : ان الاجيال اللاحقة سوف تغفل المؤلف الذي لم يكن اكثر من اعماله ــ اننا نشعر هنا ان هذا الشاعر نفسه هو شيء اكثر من اغانيه الجميلة » (بكل تأكيد ، يا فرولن اندروميدا ، بكل تأكيد) ، « وان فيه شيئا لا يمكن التعبير عنه ، شيئا « فوق جميع المظاهر » : على حد تعبير هملت » . (ايه ، أنت أيها الملاك المنذر ، أنت !(١-٢)) « ان هذا الشيء هو ما يفتقر اليه العديدون من شعراء الحرية : على سبيل المثال كليا في هوفمان فون فالرسليبن وبروتز » (أتلك هي الحال حقا ؟) : « وجزئيا ايضا في هيرفيغ وفرايليغراث . ان هذا الشيء ربما كان العبقرية » .

ربما كان « شواكة » الهواء ، أيتها الآنسة الجميلة !

وتقرر المقالة نفسها :

« ومهما يكن من شيء : فان للنقد واجبه ــ بيد أن النقد يتراءى لي متخشبا حتى درجة كبيرة بالقياس الى مثل هذا الشاعر » .

يا للعذرية ! من المؤكد ان نفسا نقية شابة ، نفسا تخص فتاة عذراء ، لا بد أن « تتراءى » في عيني ذاتها « متخشبة حتى درجة كبيرة » بالقياس الى شاعر يملك مثل هذا « الشيء » الرائع .

في ذاكرة كل واحـد منـا :
ومع ذلك فلا بـد ان ذلـك اليـوم
سيأتي أخيرا ...
عندئذ تجلس الشعوب ، متعاقدة الايـدي ،
مثل **الاطفال** في قاعة السموات الكبرى ،
ومرة أخرى سوف تدار الكـأس ،
كأس الحب في عرس **حب الشـعوب** » .

وعندئـذ فان فرولن أندروميدا سوف تستغرق في صمت بليغ ، « مثل طفل متعاقد اليدين » . فلنأخذ حذرنا من ان نعكر صفوها .

ولا بد ان قراءنا أصبحوا في لهفة بعد هذا كله الى معرفة أوثق «بملك الشعراء»، **الفرد مايسنر** ، و « **بشبيته** » . انه **الجوزاء** في السماء الاشتراكية الحقيقية ، وفي الحقيقة انه لا يعيب مركزه مطلقا . انه يتقلد سيف الشعر المتألق ، ويلتف «بمعطفه من الحزن » (ص : ٦٧ وص ٢٦٠ من ديوان مايسنر Gedichte ، الطبعـة الثانية ، لايبزغ ١٨٤٦) ، ويلوح في قبضته القوية بعصا الغموض التي يبطح أرضا بها جميع خصوم القضية الصالحة . وعند عقبيه يتأثره مثل **كلب صغير** رجل يدعى **موريتز هارتمان** يطلق هو الآخر في سبيل القضية الصالحة نباحا قويا تحت عنوان Kehel und Sehwert (لايبزغ ١٨٤٥) . واذا شئنا ان نتحدث بعبارات ارضية، فاننا دخلنا مع هذين البطلين منطقة قد قدمت لفترة طويلة من الزمن فيمـا مضى مجندين اقوياء عديدين للاشتراكية الحقيقية ... تلك هي **الغابات البوهيمية** .

وكما هو معروف جيدا ، فقد كان كارل مور الاشتراكي الحقيقـي الاول في الغابات البوهيمية . ولم يحالفه النجاح في انجاز عمل التجديد حتى النهاية ؛ لم يفهمه عصره ؛ وقد سلم نفسه للعدالة . ولقد عمد مايسنر ـ الجوزاء الـى تأثر خطوات هذا الوجه النبيل واراد ـ بروحه على الاقل ـ ان يقرب عمله الرفيع من هدفه . ولقد كان الى جانبه ، هو **كارل مور الثاني** ، مساعده سابق الذكر موريتز هارتمان ، الكلب الاصفر (٢٠٢) ـ في دور **شوايزر** المحترم ـ الذي يحيي الله والملك والوطن الام بطريقة غنائية ، ويذرف بصورة خاصة دموع الذكرى الشاكرة عنـد ضريح ذلك الانسان البسـيط ، القيصر جوزيف . وفيما يتعلق ببقية الجماعة ، فاننا سنكتفي بالاشارة الى أن أيا منهم لم يظهر بعد فيما يبدو ما يكفي من الفهم والذكاء

كي يقوم بمور شبايغليرغ(٣٠٢)

وانه لمن الواضح من النظرة الاولى أن كارل مور الثاني ليس بالرجل العادي . لقد تعلم الالمانية في مدرسة كارل بيك ، وبالتالي كان اسلوبه في الحديث يتحلى باكثر من الابهة الشرقية . فعنده ان الايمان « فراشة » (ص : ١٢) والقلب «وردة» (ص : ١٦) ، وفيما بعد « غابة مهجورة » (ص : ٢٤) ، واخيرا « نسر » (ص:٣١). وعنده ان السماء في الاماسي هي (ص : ٦٥)

حمراء مرصعة بالنجوم ، مثل محجر العين

دون عين ودون ضياء ودون نفس .

ان ابتسامة حبيبته « طفل من ابناء الارض يداعب ابناء الله » (ص : ١٩) .

ومهما يكن من امر ، فان ما يميزه من الفانين العاديين اكثر من لغته المبهرجة المليئة بالصور هو سأمه الهائل من العالم . وبذلك فانه يبرهن على انه ابن حقيقي وخليفة لكارل مور الاول ، بالضبط مثلما يبرهن في الصفحة ٦٥ على أن « السأم العاصف من العالم » هو احد المتطلبات الاولى عند كل « مخلص للعالم » . وفي الحقيقة ان مور — الجوزاء ، بقدر ما يتعلق الامر بالسأم من العالم ، يتجاوز جميع سابقيه ومنافسيه . فلنصغ الى ما يقوله هو نفسه :

« اما صلبت بالاسى ، فقد مت » (ص : ٧) . « هذا القلب **المهدى الى الموت** » (ص : ٨) . « ذهني **مظلم** » (ص : ١٠) . وعنده ان «**العذاب القديم** يردد عويله في غابة القلب المهجورة» (ص: ٢٤) . «انه ليكون من الافضل **الا يكون المرء قدولد قط** ، لكن الموت ايضا يكون حسنا » (ص : ٢٥) .

في هذه الساعة الشريرة المرة ،
حين ينساك العالم البارد ،
اعترف يا قلبي من خلال شفتيك الشاحبتين
بانك بائس بصورة لا يمكن التعبير عنها (ص : ٣٠) .

وفي الصفحة ١٠٠ « يدمى من جراح خفية عديدة » ، وفي الصفحة ١٠١ يحس

بأنه منزعج جدا من أجل الجنس البشري بحيث لا بد له أن يضغط ذراعيه « بشدة مثل ملقطين . . . حول صدره الذي يهدد بالانفجار » . وفي الصفحة ٧٩ يكون طائرا كركيا قد اطلق عليه النار ، فهو لا يستطيع ان يطير الى الجنوب في الخريف مع رفاقه ، فهو يتعثر في الادغال « بقوادمه التي اخترقها الرصاص » و « يصفق بجناحيه المريضين الملطخين بالدماء » [ص : ٧٨] . من أين تصدر جميع هذه الآلام ؟ أتكون جميع هذه التفجعات مجرد أنين حب يومي على طريقة فرتر ، وقد ضاعف الاستياء منها بسبب آلام شاعرنا الشخصية ؟ ابدا . ان شاعرنا قد عانى بالفعل قدرا كبيرا من الالم ، لكنه عرف كيف يشتق مظهرا عاما من جميع آلامه ، وانه كثيرا ما يشير ، مثلا في الصفحة ٩٤ ، الى أن النساء قد مارسن بحقه خدعا مزعجة عديدة (وذلك هو القدر المألوف للالمان ، وبصورة خاصة الشعراء) ، وانه مر بتجارب عديدة في حياته ، ولكن ذلك كله انما يبرهن له على شر العالم والحاجة الى تغيير الشروط الاجتماعية . وليس الفريد مايسنر هو الذي تألم في شخصه ، بل الجنس البشري ، وبالتالي فانه يستخلص من جميع عذاباته أن كون المرء انسانا يشكل قدرا عظيما وعبئا ثقيلا من العذاب .

ايه ايها القلب تعلم هنا (في البرية) ،
مهما تقلبت بك الاحوال ،
كيف تتحمل بكل شجاعة **الشر الثقيل لكونك انسانا** (ص : ٦٦) .
ايه أيها الالم المعذب ، أيها ايتها اللعنة المباركة ،
ايه ايها العذاب المعذب للكينونة انسانا (ص : ٩٠) .

وفي عالمنا الجاحد لا يمكن لمثل هذا الالم النبيل ان يعتمد الا على اللامبالاة والصد المهين والاستهزاء . وتلك هي تجربة كارل مور الثاني ايضا ، ولقد سبق قرأنا اعلاه ان « العالم البارد ينساه » ، وبهذا الصدد ، فان الاخفاق الذريع هو من نصيبه حتما :

كيما اتقي سخرية البشر الباردة
بنيت لنفسي سجنا باردا مثل القبر (ص : ٢٢٧) .

وانه ليسعى بعد في احدى المناسبات كي يرفع من شجاعته :

انت ، ايها المنافق الشاحب ، الذي تسعى الي كي تبغضني
سم لي الما لم يحز في قلبي ،
او هوى دنيئا لم يلهب صدري (ص : ٢١٢) .

لكن الامر يصبح في آخر الامر شاقا جدا بالنسبة اليه ؛ انــه ينسحب ، وفي الصفحة ٦٥ يمضي « الى البرية » ، وفي الصفحة ٧٠ « الى الصحراء الجبلية » ؛ مثل كارل مور الاول بالضبط . وانه ليوضح الامر هنا له بتيار متدفق من الامثلة ـ لان **جميع الاشياء** تتألم ، مثلا الحمل الذي يمزقه النسر اربا يتألم ، والصقر يتألم ، والقصب الذي يخشخش في الريح يتألم ـ « ما اصغر الالام البشرية » ، وما أقــل ما تبقى له في الحقيقة ، سوى « أن يفرح ويغني » . ومهما يكن من امر ، فلما كــان « الفرح » لا يتفق وذوقه كليا ، ولما كان « الغناء » لا يناسبه مطلقا فيمـا يبـدو ، فانه ينطلق قدما كيما يسمع « الاصوات في المروج » . وان نصيبه لاسوأ هنا . ان ثلاثة فرسان يتجهون اليه الواحد تلو الآخر ويقدمون اليه بكلمات جافة النصيحـة الطيبة بأن عليه ان يدفن نفســه :

اصغ ! ليكون من الافضل لك . . .
لو دفنت نفسك تحت أوراق جافـة
ومت مغطى بالعشب والارض الندية (ص : ٧٥) .

تلك قمة عذاباته . ان الكائنات البشرية تزدريه وتزدري حزنه ؛ ويلتفت الى الطبيعة ، لكنه لا يصادف هنا ايضا سوى وجوه بغيضة واجوبة قاسية . وبعدمـا ابرز الالم الموجع الذي ينتاب كارل مور الثاني امامنا « جناحيه العريضين الملطخين بالدم » حتى بعث فينا القرف ، نجد في الصفحة ٢١١ رباعية يعتقد الشاعر فيهـا ان من واجبه الدفــاع عن نفسه :

. . . لانني اعنى بجراحي واتحمل المي
بصمت وبصورة دفينـة .
لان فمي **يرفض أن يشـكو**
ولا يستعرض المساوىء الرهيبـة !

لكن « مخلص العالم » لا يكفي أن يكون مبتليا بالالم ، بـل يجب ان يكـون **متوحشا** ايضا . وبالتالي فان « عاصفة **متوحشة** من الهوى تهب في صدره » (ص : ٢٤) ؛ وحين يحب ، فان « شموسه تلتهب بحرارة » (ص : ١٧) ؛ ان « عشقـــه **بريق صاعقة** ، وشعره **عاصفة** » (ص : ٦٨) . وسرعان ما سوف نصادف امثلـة عن مقدار وحشية وحشيته .

فلنلق نظرة سريعة الى بعض القصائد الاشتراكية لمور ــ الجوزاء .

من الصفحة ١٠٠ حتى الصفحة ١٠٦ يبسط « جناحيه العريضين الملطخين بالدماء » كيما يراقب اثناء طيرانه شرور المجتمع الراهن . وانه ليركض عبر شوارع لايبزغ في صورة هائجة من « السأم المتوحش من العالم » . ان الليل فيما حوله وفي قلبه . واخيرا يتوقف ، ان شيطانا غريبا يتقدم اليه ويسأله في لهجة حارس ليلي عما يفعله في الشارع في مثل هذا الوقت المتأخر . ان كارل مور الثاني ، الذي كان في تلك اللحظة بالذات مشغولا بضغط « ملقطي » ذراعيه على جوف صدره الذي كان « يهدد بالانفجار » ليحدق « بالشموس المتألقة بحرارة » في عينيه في وجه الشيطان بوحشية وينفجر اخيرا قائلا (ص : ١٦٢) :

اما استيقظت في سماء الايمان المرصعة بالنجوم :
فقد رأيت بكل وضوح في ضوء الروح :
ان ذلك الذي كان في الجلجلة
لم يحقق بعد خلاص العالم !

هذا ما يراه كارل مور الثاني « بكل وضوح » ! بحق « الصحراء المهجورة » لقلبه ، وبحق « معطف الحزن » الذي يرتديه ، وبحق النير الثقيل لكينونة المرء انسانا ، وبحق اصطفاق قوادم شاعرنا المثقبة بالرصاص وبكل شيء آخر يقدسه كارل مور الثاني — لم يكن ذلك يستحق عناء ان يركض عبر الشوارع في الليل ، وان يعرض صدره لخطر الانفجار وذات الرئة ، وان يستحضر شيطانا خاصا ، كيما ينقل الينا هذا الاكتشاف آخر الامر ! لكن فلنصغ الى المزيد . ان الشيطان لم يهدأ بعد . ان كارل مور الثاني ليروي اذن كيف امسكت عاهرة شابة بيده ، وبذلك اثارت في نفسه جميع انواع الافكار الاثيمة التي تعبر عن نفسها اخيرا في المقاطع التالية :

يا امرأة ، ان اللوم في بؤسك
يقع على عاتق المجتمع الذي لا يرحم !
أيتها الضحية الشاحبة التي تؤسي رؤيتك ،
انت ذبيحة على مذبح الخطيئة الوثني (!)
بحيث ان براءة النساء الأخريات
تحفظ طاهرة في الدار ! [ص : ١٠٣] .

ان الشيطان ، الذي يتبين الآن انه بورجوازي عادي تماما ، لا يوافق على النظرية الاشتراكية الحقيقية عن البغاء المجسدة في هذه الاسطر ، ويجيب بدلا من ذلك ببساطة تامة : كل انسان يصنع سعادته الخاصة ، و « كل انسان مسؤول

عن خطيئته الخاصة » ، ومثل ذلك من العبارات البورجوازية ، وانــه ليلاحظ : « ان المجتمع كلمة جوفاء » (مما لا ريب فيه انه قرأ شترنر) ، ويطلب من كــارل مور الثاني أن يواصل تقريره . ويروي هذا الاخير كيف نظر الى المساكن البروليتارية وسمع بكــاء الاطفــال :

لما كان صدر الام قد جف ،
فانه لا يمنح قطرة من الانعاش العذب ،
ويموت الولدان الابرياء تحت رعاية امهاتهم !
ومع ذلك (!!) فانها لمعجزة تبعث على أعظم الفرح
ان يستطيع صدر الام ، انطلاقا من دم على هذا القدر من الحمرة ،
ان يحمل ويعطي حليبا ناصع البياض [ص : ١٠٤] .

وانه ليعلن أن كل من شاهد هذه المعجزة يجب الا يحزن اذا لم يستطع ان يؤمن بأن المسيح حول الماء الى خمرة. ان قصة عرس قانا الجليل قد جعلت شاعرنا فيما يبدو مؤيدا للمسيحية . ان السام من العالم يصبح هنا عميقا جدا بحيث يفقد كارل مور الثاني كل تماسك . وان البورجوازي الشيطاني ليحاول ان يهدئه ويحمله على مواصلــة تقريره :

وشاهدت اطفالا آخرين ، فئة شاحبة ،
هناك حيث تدخن المداخن الطويلــة ،
وحيث لهيب الدواليب الحاميــة
يقوم برقصة مضجرة على ايقاع ثقيل [ص : ١٠٥] .

اي مصنع هو ذاك ، حيث شاهد كارل مور الثــاني « دواليب لاهبــــة » ، والاكثر من ذلك انه شاهدها « تقوم **برقصة** » ! لا بد انه نفس المصنع حيث تصنع اشعار شاعرنا التي « تقوم برقصة على ايقاع ثقيل » . ويتلو ذلك شيء عن نصيب اولاد المصنع. ويمس ذلك محفظةالبورجوازي الشيطاني الذي لا بد انه صاحب مصنع ايضا . وانه ليثور اذن هو الآخر ، ويرد بأن ذلك لغو وهراء ، وبأن تلك الحزمــة البالية من الاطفال البروليتاريين لا اهمية لها ، وانه ليــس ثمة عبقري قد قضى بعد من جراء مثل هذه التفاهات ، وانه ليس الافراد على العموم هم الهامون بل **الجنس البشري** بمجموعه ، الذي سوف يتدبر أمره حتى بدون الفريد مايـــنر . ان الحاجة

والبؤس نصيب الكائنات البشرية ، وعلى اية حال ،

لن يصلح الانسان قط
ما صنعه الخالق بصورة رديئة [ص : ١٠٧] .

وعندئذ يختفي ، ويظل شاعرنا المحزون واقفا لوحده . ويهز الشاعر راسه المضطرب ، ولا يستطيع ان يفكر في شيء يفعله افضل من ان يمضي الى داره ويسجل ذلك كله على الورق ، كلمة كلمة ، وينشره .

وفي الصفحة ١٠٩ نرى « رجلا مسكينا » يريد ان يغرق نفسه ؛ ويرده كارل مور الثاني بكل نبل عن ذلك ويسأله عن دوافعه . ويروي الرجل المسكين انه سافر كثيرا :

حيث مداخن انكلترا ترسل نيرانا دامية (!)
شاهدت في الم ـ **اصم اخرس** ـ انواعا جديدة من الجحيم
واولئك الذين يسكنون في اللعنة .

ان الرجل المسكين قد شاهد اشياء غريبة في انكلترا حيث اظهر الميثاقيون في كل مدينة صناعية نشاطا اعظم مما قامت به جميع الاحزاب السياسية والاشتراكية والدينية مجتمعة في جميع ارجاء المانيا . ومما لا ريب فيه انه كان هو نفسه « اصم اخرس » .

ومن بعد ، وقد جئت الى فرنسا عبر البحر
شاهدت بعينين **اعماهما الرعب والهلع** ،
جماهير العمال تغلي من حولي
مثل حمم البركان اللاهبة .

لقد نظر الى ذلك « بعينين اعماهما الرعب والهلع » ، هو « الرجل المسكين »! وهكذا فقد شاهد في كل مكان الصراع بين الفقراء والاغنياء ، وهو نفسه « واحد من العبيد » ؛ ولما كان الاغنياء يرفضون الاصغاء وكان « يوم الشعب بعيدا جدا بعد »، فانه لا يستطيع ان يفكر في شيء يفعله افضل من ان يلقي بنفسه في الماء . وان مايسنر ، وقد اقتنع باقواله ، يخلي سبيله : « وداعا ، لا استطيع بعد الان ان اردك ! » .

ولقد فعل شاعرنا حسنا حين ترك بكل هدوء هذا الجبان الاحمق يغرق نفسه، هذا الذي لم يشاهد في انكلترا اي شيء على الاطلاق ، والذي لا تفعل الحركة البروليتارية في فرنسا الا أن تبعث فيه « الرعب والهلع » ، والذي كان أجبن من ان ينضم الى صراع طبقته ضد مضطهديها . وعلى أي حال ، فان صاحبنا لم يكن يصلح لاي شيء آخر .

وفي الصفحة ٢٣٧ ، يوجه مور ـ الجوزاء انشودة جديرة باله الحرب تير «الى النساء» . « الآن ، حين يزني الرجال بطريقة جبانة » ، فان بنات المانيا الشقراوات مدعوات الى النهوض والى « المناداة بكلمة الحرية » . ولم تنتظر شقراواتنا الناعمات دعوته ؛ فلقد شاهد الجمهور « بعيون اعماها الهلع والرعب » امثلة عن الاعمال الرفيعة التي تستطيع نساء المانيا القيام بها حالما يستطعن ان يلبسن البنطال ويدخن السيجار .

وبعد هذا النقد الذي قام به شاعرنا للمجتمع ، فلنر ما هي رغباته الورعة من وجهة النظر الاجتماعية . اننا نجد في الختام « مصالحة » محررة بنثر متكسر هي أكثر من مجرد محاكاة « للبعث » في نهاية مجموعة اشعار ك. بيك. وانها لتقرر فيما تقرره :

« لا يحيا الجنس البشري ويناضل لانه يعطي الفرد مولدا . ان الجنس البشري انسان **واحد** ». ووفقا لذلك فان شاعرنا ــ «الفرد» من دون ريب ــ «ليس انسانا». «واسوف يحين ذلك الاوان... عندئذ سوف ينهض الجنس البشري ، مسيا ، الها في انتشاره . . . » لكن هذا المسي لن يأتي الا بعد « الوف عديدة من السنين ، المخلص الجديد الذي سوف **يتحدث** » (اما الفعل فسوف يتركه للآخرين) « عن تقسيم العمل الذي سوف يكون أخويا ومتساويا من أجل جميع أبناء الارض » . . . وعندئذ فان « حد المحراث ، رمز الارض التي تخيم الروح عليها . . . علامة الاحترام العميق . . . سوف ينهض متألقا ، متوجا بالزهور ، **واجمل** حتى من الصليب المسيحي القديم » .

ان ما سوف يحدث بعد « آلاف عديدة من السنين » امر لسنا نبالي به مطلقا بصورة اساسية ، اذن فليست بنا حاجة الى البحث عما اذا كان الناس الذين سوف يوجدون وقتئاك سوف يتقدمون قيد انملة بفضل « حديث » المخلص الجديد ، وما اذا كانت النظرية الاخوية لهذا « المخلص » قمينة بأن تتحقق ، وهي في مأمن من اهوال الافلاس . هذا ما لا « يراه » شاعرنا « بكل وضوح » هذه المرة . ان الشيء

الوحيد الجدير بالاهتمام في هذا المقطع بكامله هي حركة الانحناء التبجيلية التي يقوم بها أمام قدس اقداس المستقبل ، « حد المحراث » الشاعري . اننا لم نصادف حتى الآن في صفوف الاشتراكيين الحقيقيين سوى الحضري وحده ، أما هنا فنلاحظ ان كارل مور الثاني سوف يرينا كذلك الريفي في هندامه الاحدي. وبالفعل فاننا نشاهده في الصفحة ١٥٤ يتطلع من الجبل الى واد لطيف بهيج حيث الفلاحون والرعاة يقومون بأعمالهم اليومية بفرح تام ، وغبطة ، وايمان بالله ، و :

كانت الصرخة عالية في قلبي المفعم بالشكوك .
اواه اصغوا ! ان الفقر يغني بغبطة فائقة ؛
ليس الفقر هنا « امرأة تبيع نفسها ، بل طفل عريه ظاهر ! »
وفهمت ان الجنس البشري الذي عانى الكثير
سوف يصبح تقيا ، سعيدا ، وصالحا ،
عندما يجد الراحة ، وقد غمره النسيان السعيد ،
في العمل الصحي على صدر أمنا الارض .

وفيما يعبر بمزيد من الوضوح عن رأيه الجاد ، فانه يصف في الصفحة ١٥٩ الهناءة العائلية لحداد ريفي ويتمنى أن أولاده

... لن يعرفوا تلك الوافدة قط
التي يمنحها الاشرار أو الحمقى ،
مهللين ظافرين ،
اسم الحضارة او المدنية .

ان الاشتراكية الحقيقية لا يمكن ان تعرف الراحة قبل أن يرد الاعتبار الى الاغنية الفلاحية جنبا الى جنب مع الاغنية البورجوازية ، والى مشاهد غيسنر الرعوية جنبا الى جنب مع روايات لافونتين . ان الاشتراكية الحقيقية ، في شخص الفريد مايسنر ، قد تبنت موقف كتاب روشوف صديق الاطفال(٣٠٤) ، وأعلنت من وجهة النظر الرفيعة هذه ان مصير الانسان هو ان يصبح مريفا . من ذا كان يتوقع مثل هذه الصبيانية من شاعر « السأم المتوحش من العالم » ، من صاحب « الشموس اللاهبة بحرارة » ، ومن كارل مور الاصفر « المبرق المرعد » ؟

وعلى الرغم من حنينه شبه الفلاحي الى سلام الحياة الريفية ، فانه يعلن أن المدن الكبرى هي الميدان الصالح للنشاط . ووفقا لذلك ، فان شاعرنا يرحل الى باريس كيما يرى هنا ايضا

... بعينين صعقهما الرعب والهلع
جماهير العمال تغلي

مثل حجم البراكين فيما حوله [ص : ١٦١] .

اواه ! لم يترتب اي شيء على ذلك . وانه ليعلن في رسالة من باريس نشرت في Grenzboten ان آماله قد خابت بصورة رهيبة. ان الشاعر الفاضل قد بحث في كل مكان عن هذه الجماهير الغالية من البروليتاريين ، حتى في السيرك الاولمبي(٣٠٥) حيث كانت الثورة الفرنسية تمثل على أصوات الطبول والمدافع ؛ لكنه لم يجد ، في مكان ابطال الفضيلة السود والجمهوريين المتوحشين الذين كان يبحث عنهم ، سوى اناس ضاحكين ، مرحين ، لا يعكر صفو سعادتهم شيء ، معنيين بالفتيات الجميلات اكثر حتى درجة كبيرة من عنايتهم بالقضايا الكبرى للانسانية. ولقد بحث بالطريقة ذاتها بالضبط عن « ممثلي الشعب الفرنسي » في مجلس النواب ولم يجد الا حشدا من أصحاب الكروش السمان ، الذين يثرثرون بصورة غير مفهومة على الاطلاق .

في الحقيقة انه لم يكن جديرا بالبروليتاريين الباريسيين الا يمثلوا ثورة حزيران صغيرة على شرف كارل مور الاصغر بحيث يوفرون له الفرصة ، « بعينين صعقهما الهلع والرعب » ، كي يكون عنهم رايا افضل . ان شاعرنا الفاضل يطلق صيحة جبارة من الاسى على هذه المصائب جميعا ، ويتنبأ مثله مثل يونان جديد لفظته معدة الاشتراكية الجديدة بسقوط نينوى على السين ، كما يمكن للمرء ان يطالع بكل تفصيل في عدد [١٤] من مجلة Grenzboten لعام ١٨٤٧ ، تحت عنوان مراسلات « من باريس » ، حيث يحكي شاعرنا كذلك بصورة مسلية جدا كيف اخطأ فحسب احد البورجوازيين الصغار المحترمين بروليتاريا ويصف سوء التفاهم الخاص الذي نشأ من ذلك الخطأ .

سوف ندع زيسكا جانبا ، لانه يبعث على الضجر فعلا .

وما دمنا نتحدث عن القصائد بالضبط ، فاننا نود أن نقول كلمات قليلة عن النداءات الستة الى الثورة التي اصدرها صاحبنا فرايليغرات تحت عنوان ça ira ، هيرسيو ، ١٨٤٦ . ان النداء الاول منها مارسيليز المانية تنشد قصة « قرصان جريء » « يسمى الثورة في النمسا وبروسيا على السواء » . وان الطلب الثاني ليقدم الى هذه السفينة التي تبحر تحت رايتها الخاصة ، والتي تشكل دعما هاما للاسطول الالماني الشهير الذي لا وجود له في الحقيقة (٣٠٦) :

وجه فوهة المدفع بكل شجاعة
ضد أساطيل الثروة الفضية ،
واجعل كنوز البخل تتعفن

على سطح المحيط المتكسر [ص : ٩] .

وعلى أي حال ، فان الاغنية بكاملها مكتوبة بأسلوب سلس جدا ، بحيث من الافضل أن تغنى ، بالرغم من الوزن ، على لحن : « انهضوا أيها البحارة ، وارفعوا المرســاة » .

وان قصيدة « كيف العمل » ، يعني كيف يصنع فرايليغرات الثورة ، لذات طابع مميز حتى الدرجة القصوى . لقد قامت ايام وديئة ، وبات الناس على الطوى ، وهم يتجولون في الاسمال : « من اين يمكن الحصول على الخبز والثياب؟» وفي هذه الاوضاع برز « فتى مقدام » يعرف ما يجب أن يعمل . انه يقود الجماهير بأكملها الى مستودعات الميليشيا ويوزع البزات التي يجدها هناك ؛ فيرتديهــا الناس في الحال . وتستولي الجماهير على البنادق ايضا « كتجربة » وتعتبر أنه « من قبيل المزاح » الاستيلاء عليها . وفي هذه الاوضاع يخطر في بال «الفتى المقدام» ان هذه « المزحة بالثياب ربما امكن ان تسمى أيضا عصيانا وسطوا وسرقــة » ، ولذلك فان على المرء « ان يكون على استعداد للقتال من اجل ثيابه » . وهكذا يتم الاستيلاء ايضا على الخوذ والسيوف واحزمة الذخيرة ، ويرفع كيس شحاذ في مكان الراية ... وانهم ليأتون الى الشوارع بهذه الطريقة . عندئذ تظهر « القوات الملكية » ، ويعطي الجنرال الامر باطــلاق النــار ، لكــن الجنــود يعانقــون بسرور الميليشيا ذات المظهر المسلي . وبما انهم انساقوا مع الامر ، فانهم يتقدمون « على سبيل المزاح » ، الى العاصمة ويجدون الدعم هناك ، وهكذا بفضل « مزحة بشأن الثياب » : « ينهار العرش والتاج وتهتز المملكة على قواعدها » و « يرفع الناس ظافرين رؤوسهم التي طال انحناؤها » . ان جميع الامور تجري بسرعة فائقة ويسر عظيم بحيث من المؤكد ان فردا واحدا من « الكتيبة البروليتارية » لم يجد خــلال العملية بأسرها ان غليونه قد انطفأ . ولا بد للمرء ان يعترف بأن الثورات لم تتحقق في اي مكان بمرح أكبر أو بسهولة اعظم منهــا في رأس صاحبنــا فرايليغرات . وفي الحقيقة انه لا بد من كل المزاح السوداوي **للمجلة البروسية** لاكتشاف الخيانة العظمى في مثل هذه النزهة الريفية الشاعرية البريئة .

ان الفريق الاخير من الاشتراكيين الحقيقيين الذي نلتفت اليه هو **فريق برلين** ، وسوف نختار من هذا الفريق ايضا فردا مميزا واحدا ، الا وهو الهر **أرنست درونكه**، لانه حقق خدمة ابدية للادب الالماني باكتشافه نوعا جديدا من الكتابة الفنية . لقد كان الروائيون وكتاب القصص القصيرة في وطننا الام ، لفترة مديدة من الزمن ، مفتقرين الى المواد . ابدا لم تكن مثل هذه الندرة من المواد الخام من اجل صناعتهم محســوسة من قبل . وصحيح أن المصانع الفرنسية وفرت فلوا كبيرا من الاشياء النافعة ، لكن هذه المؤونة كانت قليلة الصلاحية لتلبية الطلب لان الشيء الكثــير

منها قد قدم من قبل للمستهلكين في صورة الترجمات ، وبذلك شكل منافسة خطيرة لكتاب الروايات . وعندئذ برزت الى الوجود عبقرية الهر دروتكه ؛ ففي صورة **اوفيوكوس** ، حامل الافعى في السماء الاشتراكية الحقيقية ، رفع الافعى المملاقة المتلوية للتشريع البوليسي الالماني ، كما يصنع منه في كتابه **قصص بوليسية** سلسلة من الروايات القصيرة بالغة الاهمية . وبالفعل ، فان هذا التشريع المعقد الناعم الملمس كالافعى يحتوي على مواد ثرية جدا من اجل هذا النوع من الكتابة الفنية . ان رواية تكمن في كل فقرة ، ومأساة في كل تنظيم . وان الهر دورتكه الذي خاض هو نفسه ، بوصفه أديبا برلينيا ، معارك قاسية ضد رئاسة الشرطة ، ليستطيع ان يتحدث هنا من تجربته الخاصة . ولن تفتقر الى الخلفاء على طول هذه الطريق التي مهدها ، فهي حقل غني . وبالمناسبة ، فان القانون البروسي يشكل ينبوعا لاينضب من النزاعات الحادة والنتائج الباهرة . ففي التشريع الخاص بالطلاق ، والتغذية ، واكليل العرس ــ اذا تركنا جانبا الفصول عن الملذات الخاصة الشاذة ــ تملك الصناعة الروائية الالمانية بكاملها خامات تكفي لقرون عديدة . وفيما عدا ذلك ، فليس ثمة ما هو اسهل من صياغة مثل هذه الفقرة في قالب شعري ، فالنزاع وحله جاهزان فيها ، وليس على المرء الا ان يضيف بعض المواد الملحقة التي يمكن تداركها من اية رواية في متناول اليد لبولفر ودوماس وسو وتقويمها بعض الشيء ، وعندئذ تكون الرواية جاهزة . وهكذا فانه من المؤمل ان ينتهي الحضري والريفي الالماني ، وكذلك المحامي الجاد او القاضي ، لان يمتلكوا بصورة تدريجية سلسلة من التعليقات على التشريع المعاصر تمكنهم بسهولة وانعدام تام للتحذلق من ان يصبحوا على المام تام بهذا المجال .

واننا لنتبين من مثال الهر دروتكه أن توقعاتنا ليست مبالغا فيها . فقد الف من التشريع الخاص بالاحوال المدنية وحدها قصتين في احداهما (**«طلاق بوليسي»**) يتزوج كاتب (ان ابطال فرسان القلم الالمان كتاب دائما) من مقاطعة هيس امرأة بروسية بدون الاذن المطلوب قانونيا من مجلسه البلدي . وبنتيجة ذلك فان امرأته وابناءه يفقدون اي حق في ان يكونوا رعايا في مقاطعة هيس ، ويترتب على ذلك طلاق الزوجين من جراء تدخل البوليس . ويثور الكاتب غضبا ، ويعبر عن استيائه من نظام الاشياء القائم ، فيدعى بسبب من ذلك الى المبارزة من قبل ملازم ، ويقتل . ولقد كانت مداخلات الشرطة كلفته نفقات دمرته ماليا من قبل . وان زوجته ، التي فقدت مواطنيتها البروسية من جراء زواجها من اجنبي ، لتعاني الآن الفاقة القصوى . وفي الرواية الثانية عن الاحوال المدنية ، ينقل انسان مسكين طوال اربعة عشر عاما من هامبورغ الى هانوفر ومن هانوفر الى هامبورغ كي يتذوق مباهج دولاب التعذيب في المكان الواحد والسجن في المكان الآخر ويختبر الجلد على كلا الضفتين من نهر الالب . وبالطريقة نفسها يعالج الكاتب هذا الشر ، الا وهو ان الشكاوى

من سوء المعاملة التي تطبقها الشرطة لا يمكن أن تقدم الا الى الشرطة وحدهـا . ويقدم الينا وصف مؤثر جدا عن كيفية مساعدة شرطة برلين البغاء بواسطة نظامها الخاص بطرد الخدم المنزليين غير المستخدمين ، وعن نزاعات مؤثرة اخرى .

لقد سمحت الاشتراكية الحقيقية للهر درونكه بأن يمرر بها بالطريقةالابسط. لقد تناولت **القصص البوليسية** ، هذه اللوحات الوصفية الدامعة عن شقاء البورجوازي الصغير الالماني المكتوبة بلهجة **البغضاء والشماتة** (٢٠٨) ، على انها صور للنزاعات في المجتمع الحديث ، ولقد اعتقدت أن **تلك** دعاية اشتراكية ، ولم **تفكر** لحظة واحدة في ان مثل هذه المشاهد التي تفطر القلوب مستحيلة كليا في فرنسا وانكلترا واميركا : حيث يسود اي شيء ما عدا الاشتراكية ، وبالتالي أن الهر درونكه لا يقوم بدعاية اشتراكية ، بل بدعاية **ليبرالية** . وان الاشتراكية الحقيقية لمعذورة في ذلك نظرا لان الهر درونكه نفسه لم يفكر في **كل** ذلك هو الآخر .

ولقد كتب الهر درونكه أيضا قصصا بعنوان **بين الناس** ، أن لدينا ههنا مرة اخرى قصة تصف الفقر المدقع الذي يعاني منه الكتاب المحترفون بخصوص كسب عطف الرأي العام . ويبدو ان هذه الحكاية هي التي الهمت فرايليغراث ان يكتب القصيدة المؤثرة التي يتوسل فيها من أجل العطف على الكاتب ويهتف : « انه بروليتاري هو الآخر ! »(٢٠٩) . عندما تبلغ الامور المرحلة التي يسوي فيها البروليتاريون الالمان حساباتهم مع البورجوازية والطبقات المالكة الاخرى ، فانهم سوف يبينون ، بواسطة اعمدة المصابيح ، لفرسان القلم ، هذه الطبقة الدنيا من بين جميع الطبقات الفاسدة ، حتى أي مدى هم بروليتاريون . وان القصص الاخرى في كتاب درونكه قد جمعت بصورة خرقاء تماما . بانعدام مطلق للمخيلة وبجهالة عظيمة للحياة الواقعية ، ولا فائدة منها سوى أن تضع أفكار الهر درونكه الاشتراكية في أفواه الناس الذين هم اقل صلاحية لها .

وفضلا عن ذلك ، فقد كتب الهر درونكه كتابا عن برلين هو على المستوى الاعلى من العلم الحديث ، يعني انه يحتوي على خليط مرقش من الافكارالاشتراكية الحقيقية والشيوعية للهيغليين الشبان وبوير وفيورباخ وشترنر ، كما أصبح في التداول في الادب في السنوات الاخيرة . وان خلاصة ذلك كله هو ان برلين ، رغما عن كل شيء ، هي مركز الثقافة الحديثة والذكاء ، وتظل مدينة عالمية يعد سكانها خمسي مليون نسمة ، ولا بد لباريس ولندن ان تأخذا على عاتقهما منافستها . بل أن في برلين **فتيات عاملات*** ، لكنهن – وهذا ما تعرفه السماء – لائقات !

★ Grisette ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ان الحلقة البرلينية من الاشتراكيين الحقيقيين تضم الهر فريدريك ساس ، الذي كتب هو الاخر كتابا عن المدينة التي هي داره الروحية (٢١٠) . ولم تسنح لنا الفرصة حتى الآن للاطلاع على أكثر من قصيدة واحدة لهذا المؤلف ، مطبوعة في الصفحة ٢٩ من **مجموعة** بوتمان ، وسوف نناقشها الان بمزيد من التفصيل . ان هذه القصيدة تغني « مستقبل اوروبا العجوز » على لحن «اينورا» بيرجر بعبارات لم يستطع مؤلفنا ان يجد ما هو أبمث منها على النفور في اللغة الالمانية بكاملها وبأكبر قدر ممكن من الاخطاء اللغوية . ان اشتراكية الهر ساس تتقلص الى الفكرة القائلة ان اوروبا ، هذه « المراة الفاسدة » ، سوف تفنى :

دودة القبر هي التي تتودد اليك .
الست تسمعين في ملء عاصفة الزواج
عصابة القوزاق والتتر
التي تخب فوق سريرك المتعفن ؟ ...
ان نواويسك سوف تجد لها مكانا
على طول ضريح آسيا الفارغ —
ان الاجداث العملاقة القديمة الرمادية
تنفجر (تفو ، عليها اللعنة) وتنهار —
مثلما انفجرت ممفيس وتدمر (!)
ان الصقر المتوحش قد بنى عشه
فوق جبهتك المتفسخة ،
ايتها البغي التي اصبحت قديمة جدا الآن !

من الواضح ان مخيلة الشاعر ولغته قد « انفجرتا » بصورة لا تقل عن مفهومه عن التاريخ .

بهذه النظرة الى المستقبل نختتم استعراضنا للكوكبات المختلفة للاشتراكية الحقيقية. وفي الحقيقة انها مجموعة متألقة من الكوكبات قد مرت امام مرصدنا ، وكان النصف الاشد تألقا من السماء قد شغلته الاشتراكية الحقيقية مع جيشها ! وان هناك ، مثلها مثل **درب التبان** الذي يشتمل جميع هذه النجوم البراقة بلمعانه العذب من القرية ، **مجلة ترير** ، وهي صحيفة توحدت جسدا وروحا مع الاشتراكية الحقيقية . فليس ثمة حدث يمكن أن يمس الاشتراكية الحقيقية ولو عن اقصى البعد يمكن انه يجري دون أن تتدخل فيه **مجلة ترير** بكل

حماسة . فمن اللازم انيكه الى الكونتسة هاتزفيلد ، ومن متحف بييلفيلد الى مدام استون ، كافحت مجلة ترير في مصلحة الاشتراكية الحقيقية بعنفوان جعل جبهتها في عرق نبيل . ذلك بالمعنى الحرفي للكلمة درب تبان من الحنان والرافة وحب البشرية ، وهو لا يقدم حليبا حامضا الا في حالات نادرة جدا . الا فليستمر في طريقه بكل هدوء وطمانينة ، كما يناسب درب تبان حقيقيا ، مزودا البورجوازيين الالمان الشجعان بزبدة الحنان وجبنة الروح البورجوازية الصغيرة ! وليس ثمة داع للخوف من ان يقشط كائن ما القشدة عنه ، فهو مائي جدا بحيث لا يمكن ان يحتوي على اية قشدة على الاطلاق .

ومهما يكن من امر ، فكيما نتمكن من الاستئذان من الاشتراكية الحقيقية بسرور هادىء، فقد هيأت لنا وليمة اخيرة في صورة المجموعة التي نشرها هـ. بوتمان، بورنا ، قرب رابغ ، ١٨٤٢ . ان حفلة من الالعاب النارية تقام هنا تحت رعاية الدب الاكبر ، ولا يقل بريقها عن اية حفلة يمكن مشاهدتها في احتفالات عيد الفصح في روما . ان جميع الشعراء الاشتراكيين ، عن طيبة خاطر أو قسرا ، قد اسهموا بصواريخ تصعد في السماء بحزم متألقة مهسهسة ، وتنفجر في الهواء بلوي مرتفع الى مليون نجمة ، محولة بصورة سحرية ليل الشروط القائمة فيما حولنا الى نور النهار . لكن ، واأسفاه ! ان المشهد الجميل لا يدوم سوى ثانية واحدة ــ انالالعاب النارية تنطفىء ولا تخلف وراءها الا دخانا كثيفا يجعل الليل يبدو اشد ظلمة مما هو عليه في واقع الامر ، دخانا لا يتألق من خلاله ، كنجوم ثابتة براقة ، سوى قصائد هاينى السبع التي تصادف في هذه الجمعية بحيث تبعث فينا دهشة عظيمة وتبعث في الدب الاكبر ضيقا لا يقل عظما عن ذلك . ومهما يكن من أمر ، فان علينا الا نضطرب لذلك ، ولا نستاء لان العديد من اشياء ويرث التي يعاد هنا طبعها لا بد ان تستشعر الانزعاج في هذه الرفقة ، بل يجب علينا ان نستمتع كليا بأثر هذه الالعاب النارية .

اننا نجد مواضيع بالغة الاهمية تعالج هنا . ان الربيع يغنى هنا ثلاث او اربع مرات بكل الحبور الذي هو في مستطاع الاشتراكية الحقيقية . وانه ليعرض امامنا من جميع وجهات النظر الممكنة مالا يقل عن ثماني فتيات مغرور بهن . وانه لفي مقدورنا ان نشاهد هنا ليس فعل التغرير فحسب ، بل نتائجه ايضا : فكل مرحلة رئيسية من الحمل تمثل بفرد واحد على الاقل . ومن بعد كما هو مناسب ، تأتي الولادة ، وفي اعقابها قتل الولد او الانتحار . وانه لما يدعو الى الاسف فحسب ان « قاتلة الطفل » لشيللر لم تقدم هنا ايضا ؛ ومهما يكن من امر ، فلعل الناشر قد فكر انه يكفينا ان نحصل على الصرخة الشهيرة : « يوسف ، يوسف » الخ (٣١١) يتردد صداها عبر الكتاب بأسره . ان بيتا من الشعر ــ على لحن تهويدة شهيرة ــ

يمكن ان يقدم الينا برهانا على نوعية هذه الاغاني المغوية . ان الهر لودفيغ كوهلر ينشد في الصفحة ٢٩٩ :

ايتها الام ، لا بد لك ان تبكي وتبكي !
لان ابنتك تشكو الضجر ! .
ايتها الام ، لا بد لك ان تبكي وتبكي !
وقد رايت طهارتها تزول !
ان نصيحتك : يا ابنتي حافظي على شرفك !
قد ضاعت بصورة داعرة عندها !

وعلى العموم ، فان المجموعة تمجيد حقيقي للجريمة . فالى جانب الحالات العديدة من قتل الابناء المذكورة اعلاه، يغني الهر كارل ايك عن «جرم في غابة» ؛ كمالن هيللر السوابي الذي قتل ابناءه الخمسة يمجد في قصيدة قصيرة من نظم الهر جوهانس شير وفي قصيدة لا نهاية لها من نظم الدب الاكبر نفسه . وان المرء ليحسب انه في سوق المانية حيث عازفو الارغن لا ينون يعزفون انغام اقاصيصهم الاجرامية :

ايها الولد القرمزي ، يا ابن الجحيم
قل ، ما وجودك هنا ؟
انت وجريمتك
جعلتما الجميع يرتعشون خوفا .
ان ستة وتسعين كائنا بشريا
سقطوا ضحايا افعاله الشريرة .
ذلك ان الوغد انتزع منهم الحياة ،
وقصف اعناقهم بسرعة فائقة ، الخ .

انه لمن الصعب ان يختار الانسان بين هؤلاء الشعراء الشباب وانتاجهم الذي يفور بالدفء الحيوي ، لانه ليس ثمة اهمية في حقيقة الامر لما اذا كان الاسم تيودور او بتز او كارل ايك ، جوهانس شير او جوزيف شوايتزر ، فالاشياء جميعا على قدم المساواة من الجمال . فلنأخذ واحدا منهم لا على التعيين .

قبل كل شيء نصادف من جديد صديقنا العواء – سميغ ، المشغول في دفع الربيع الى المرتفعات التاملية للاشتراكية الحقيقية (ص : ٣٥) :

استيقظوا !! استيقظوا !! فالربيع قادم –
عبر الجبال والوديان ، منطلقا بصورة عاصفة
فالحرية الطليقة تشق طريقها .

وما نوع هذه الحرية ، هذا ما يخبرنا به في الحال :

لماذا نحملق بعبودية في علامة الصليب ؟
ليس انسان حر يطوي ركبته لله ،
ذلك الاله الذي قلع سنديانة الدار ،
وحمل آلهة الحرية على الفرار !

وهذا يعني حرية الغابات الالمانية البدائية التي يستطيع العواء في ظلالها ان يفكر بكل طمأنينة في « الاشتراكية والشيوعية والانسية » ويرعى على هواه « شوكة حقد الطغاة » . واننا لنتعلم بخصوص هذه الشوكة :

ليست وردة تزهر بلون شوكتها ،

وبنتيجة ذلك فانه يمكن ان يؤمل في ان « الوردة » المتفتحة اندروميدا سوف تجد عاجلا هي الاخرى « شوكتها » الناسية ، وبالتالي لا « تبدو متخشبة جدا » بعد الآن في نظر نفسها كما كانت حالها من قبل . وان العواء ليتصرف كذلك في مصلحة **البنفسج** ، التي لم يكن لها وجود حقا في ذلك الحين ، وذلك بنشره هنا قصيدة منفصلة يتألف عنوانها ولازمتها من هذه الكلمات : « اشتر بنفسجا ! اشتر بنفسجا ! اشتر بنفسجا ! » (ص : ٣٨) .

ان الهر ن.هـ.س. ★ يجهد نفسه بحمية مشكورة كي ينشيء ٣٢ صفحة من الشعر طويل النفس دون ان يقدم فكرة واحدة فيه . فثمة على سبيل المثال « اغنية بروليتارية » (ص : ١٦٦) . ان البروليتاريين يخرجون الى احضان الطبيعة ـ اذا شئنا ان نقول **من أين** يخرجون فلن تكون لذلك نهاية ـ وبعدمقدمات طويلة يستقر رايهم اخيرا على النداء التالي :

ايه أيتها الطبيعة ! يا ام جميع الكائنات ،
انت التي يجدد حبك كل شيء ،
وقد هيأت جميع الاشياء للهناءة القصوى ،
انت عظيمة ورفيعة بصورة لا يسبر غورها !
اسمعي اذن قراراتنا الاقدس !
اسمعي ما نقسم لك عليه بكل اخلاص !

★ توهاوس .

وانت ايتها الانهار انقلي الانباء الى المحيط ،

ويا ريح الربيع ردديه عبر اشجار الصنوبر !

ان موضوعا جديدا يفتتح بذلك ، وتستمر القصيدة في هذا المنحى قدرا كبيرا. واخيرا ، في المقطوعة **الرابعة عشرة** ، نعلم ما الذي يريده الشعب فعليا ، لكنه لا يستحق عناء ان نسجله هنا .

وان التعرف الى الهر جوزيف **شوايتزر** لامر هام ايضا :

الفكر هو الروح والفعل هو الجسد !

وشرارة النار هي الزوج والعمل زوجه .

ويضم الى ذلك بصورة غير مصطنعة ما يريده الهر شوايتزر ، الا وهو :

سوف **افرقع** وسوف **التهب** ، مثل نور الحرية المشتعل
في الغابة وفي السهل

حتى الوقت الذي يعمل فيه ذلك الدلو الكبير للمياه الذي يدعى الموت
على ابحار سفينتي من جديد (ص : ٢١٣) .

وتتحقق رغبته . ففي هذه القصائد « يفرقع » ما طاب له ، وهو كذلك « سفينة » مثلما يتضح من النظرة الاولى ، لكنه « سفينة » مضحكة :

براس مرتفعة واصابع مطبقة

اقف منتصبا ، سعيدا ، حرا (ص : ٢١٦) .

ولا بد انه لا يقدر بثمن في هذه الوضعية . ومن سوء الحظ ان شغب آب في لايبزغ(٢١٢) قد جره الى الشارع حيث شاهد اشياء مؤثرة :

امام ناظري ـ يا للعار والرعب ـ كان **يرغم انساني طري**

يمتص في جرعات نهمة **حصته القاتلة من الدم** (ص : ٢١٧) .

وان هرمان اوربيك لا يخزي ، هو الاخر ، اسمه المسيحي : انه يبدا في الصفحة ٢٧٢ « انشودة قتالية » مما لا ريب فيه ان الشروشيين في وادي توتربرغر كانوا يزمجرون بها فيما مضى :

انا نقاتل بكل شجاعة من اجل الحرية
من اجل **الوجود في صعورنا** .

لعلل تلك انشودة تتالية للنساء الحاملات ؟

وليس بدافع الذهب أو الاوسمة ،

ولا بدافع السبق التافه .

اننا نقاتل من اجل الاجيال القادمة ، الخ .

ونعلم في قصيدة ثانية (ص : ٢٢٩) :

المشاعر الانسانية مقدسة جميعا .

والفكر الانقى مقدس هو الاخر .

عندما نلتقي بالفكر والمشاعر ،

تزول جميع الارواح .

بالضبط كما ان مثل هذه الاشعار قمينة بأن تجعل « فكرنا ومشاعرنا » « تزول » .

في عالمنا هذا نحب بصورة دائمة

الخير والجمال اللذين يكثران فيه .

اننا نعمل بكد ونخلق دون انقطاع .

حيث حقل الانسان الحقيقي قائم الى الابد .

وان كلنا في هذا الحقل يجازى بمحصول من الشعر الرديء العاطفي الذي لم يكن في مقدور حتى لودفيغ البافاري ان ينتجه .

ان الهر ريتشارد ايتهارت شاب هادىء ورصين . انه « يسير بكل هدوء على طول طريق التطور الذاتي الهادىء » ويزودنا بقصيدة عيد ميلاد بعنوان :

An die junge Menscheit يكتفي فيها بأن يغني

الشمس الحبيبة للحرية الطاهرة

وضوء الحرية للحب النقي ،

والنور الودود للسلام الحبيب (ص : ٢٣٤ ، ٢٣٦) .

ان هذه الصفحات الست ترفع من معنوياتنا . ان « الحب » يرد فيها ست عشرة مرة ، و « الضوء » سبع مرات ، و « الشمس » خمس مرات ، و « الحرية » ثماني مرات ، هذا اذا تركنا جانبا « النجوم » و « بعد النظر »

و «الايام» و « الهنــاءات » ، و « الافراح » ، و « الســلام » و « الزهــور » ، و « النيران » ، و « الحقائق » ، وغير ذلك من التوابل الاضافية للوجود الانساني. ولو أن امرءا واتاه الحظ فغنى بهذه الطريقة ، فانه يستطيع حقا أن يمضي بسلام الــى القبــر .

ولكن لماذا نتوقف عند هؤلاء التافهين حين نستطيع ان نشاهد اســاتذة من امثال الهر رودلف شويردتلاين والدب الاكبر نفسه ؟ فلندع لمصيرهــا جميــع هذه المحاولات ، التي ربما كانت لطيفة لكنها ناقصة جدا ، ولنلتفت الى اكتمــال الشــعر الاشتراكي !

ان الهر رودلف شويردتلاين ينشــد :

« تقدموا بشجاعة ! »

نحن فرســان الحياة . مرحى ! (ثلاث مرات) .

الى أين تنطلقون يا فرســان الحياة ؟

اننا ننطلق الى المــوت . مرحى !

اننا ننفخ في أبواقنا . مرحى ! (ثلاث مرات) .

لماذا تبوقون بأبواقكــم ؟

انها تبوق للموت وترعد به . مرحى !

ان الجيش قد خلف بعيدا في المؤخرة . مرحى ! (ثلاث ممرات) .

ماذا يفعل جيشكم في المؤخــرة ؟

انه يرقد رقدته الازلية . مرحى !

اصغوا ! هل تــسمعون أبواق العلو ؟ مرحى ! (ثلاث مرات) .

ويلاه ، أيها البواقون المســاكين !

اننا ننطلق الآن الى الموت . مرحى !

[ص : ١٩٩ ، ٢٠٠] .

ويلاه ، أيها البواقون المساكين ! اننا نرى أن فارس الحياة لا ينطلق بشجاعة متهللة الى الموت فحسب ، بل ينطلق بشجاعة لا تقل عن ذلك الــى الهــراء الــذي

ما بعده هراء ، حيث يحس الغرور مثل بقعة في سجادة . وبعد صفحات قليلة يفتح فارس الحياة « النار » :

اننا حكماء جدا ، ونعرف الف شيء وشيء
والتقدم الجموح قد حملنا بعيدا جدا ــ
ومع ذلك فحين توجه مركبك عبر الامواج ،
فان الارواح سوف تخشخش ابدا حول اذنيك .

[ص : ٢٠٤]

وان المرء ليتمنى ان « يخشخش حول اذني فارس الحياة » في وقت قريب جدا ، جسم صلب حقا كيما يطرد بعيدا خشخشة الارواح .

عض في تفاحة ! خذها بين اسنانك ،
وان شبحا سوف ينهض ويجابهك في الحال ؛
امسك بالعرف القوي لفرس اصيل :
وان طيفا يشب قرب اذن المهر .

ان شيئا آخر « يشب » ايضا على كلا جانبي راس فارس الحياة ، لكنه ليس « اذن المهر » ــ

حواليك تنبثق الافكار مثل الضباع
فعانق منها تلك التي يختارها قلبك .

ان حال فارس الحياة كمثل حال المحاربين الشجعان الآخرين . انه لا يخاف الموت ، بل يخاف « الاشباح » ، و « الاطياف » و « الافكار » بصورة خاصة تجعله يرتعش كريشة في مهب الريح . وانه ليقرر ، كيما ينقذ نفسه منها ، ان يحرق العالم ، ان « يشعل نزاعا عالميا » :

دمر ــ ذلك هو الشعار الجبار لهذا الزمان .
دمر ــ تلك هي التسوية الوحيدة للنزاع .
اعمل على ان يحترق الجسد والنفس على حد سواء ،

فالطبيعة والوجود يجب ان يطهرا كليا ؛

ان العالم يجب ان يعاد تشكيله بواسطة النار ،

مثل معدن في حوقلة لاهبة .

ان الشيطان يسجل بداية تاريخ العالم الجديد

بواسطة الدينونة النارية الملقاة عليه .

[ص : ٢٠٦]

ان فارس الحياة قد اصاب المرمى . ان نزاع التسوية الوحيدة في الشعار الجبار لهذا الزمان من التطهير التام للطبيعة والوجود هو على وجه الدقة ان المعدن في الحوقلة يحرق جسدا ونفسا ، يعني ان دمار تاريخ العالم الجديد هو التكوين الجديد للدينونة النارية للعالم ، او بكلمات اخرى ان الشيطان يتناول العـالم في نيران البدايـــة .

والآن الى صديقنا القديم الدب الاكبر . لقد سبق لنا ان اتينا على ذكـر قصيدة Hilleriad . ان هذه القصيدة تبدأ بحقيقة عظمى :

انتم ايها الناس الذين تنعمون بنعمة الله

لا يمكنكم-قط ان تدركوا كم يبدو العالم

قاسيا في نظر الصعلوك .

ان المرء لا يستطيع قط ان يتحرر [ص : ٢٥٦] .

وان الدب الاكبر . بعد ان يلزمنا بالاستماع الى قصة الحزن الكاملة بأدق تفاصيلها ، يسقط من جديد في « النفاق » :

الويل ، الويل لك ، يها العالم الشرير القاسي القلب ـــ

لتكن ملعونا الى الابد ! وانت ايضا ، ايها الذهب اللعين !

فلقد كنت السبب في وقوع هذه الجريمة ؛

لقد لعبت دورك ، انت ايتها المحفظة الشيطانية !

ان دماء الاطفال تقع على رأسك وحدك !

ان الحقيقة ينطق بها بفمي الذي هو فم شاعر ،
وانى لالقي بها في وجهك ، وانتظر
ان تدق ساعة الثار المنتظر !

[ص : ٢٦٢] .

لا تحسبن ان الدب الاكبر يرتكب هنا عملا نبعث جراته على الهلع حين « يلقي الحقائق من فمه الذي هو فم شاعر في وجوه الناس » ! وعلى اية حال ، فليس ثمة داع للقلق ، ولا حاجة ان يرتجف المرء خوفا على كبده وعلى سلامته . ان الاغنياء لم يسيئوا للدب الاكبر كما انه لم يسيء البهم . لكن من واجب المرء ، في رايه : اما ان يحصل على راس هيللر العجوز مقطوعة واما :

عليك ان تنشر ارق العشب على الارض
بكل عناية تحت راس القاتل
وهكذا ـ لنعمتك ـ بينما هو يغط في النوم
ينسى الحب الذي حرمته منه .
وعندما يستيقظ يجب ان يكون حواليه
مائتا قيثارة تعزف أعذب الالحان .
وهكذا فان صرخات الاطفال الذين يموتون
لن تخدش بعد الآن اذنه أو تحطم قلبه .
واكثر من ذلك من اجل الكفارة ،
هذه الكفارة التي ستكون أروع ما يمكن للحب ان يستنبطه ،
فلعل ذلك يحرك شعورك بالذنب ،
ويحقق لك وجدانا مطمئنا .

[ص : ٢٦٣] .

في الحقيقة ان تلك اسمى طبيعة جيدة بين كل الطبائع الجيدة ، الحقيقة الصميمية للاشتراكية الحقيقية ! « لنعمتك ! » ، « وجدان مطمئن ! » لقد اصبح الدب الاكبر صبيانيا ، وهذا هو يروي الاقاصيص للاطفال الصغار . ومهما يكن من امر ، فمن المعروف انه لا يبرح « ينتظر ان تدق ساعة الثأر المنتظر » .

لكن « اغاني القبر » لاعظم مرحا ايضا من انشودة الهضاب . فاولا يشاهد دفن رجل فقير ويسمع عويل ارملته ، ومن ثم دفن شاب قتل في الحرب وقد كان العضد الوحيد لوالده العجوز ، ومن ثم دفن طفل قتلته امه ، واخيرا دفن رجل غني . واما شاهد ذلك كله ، فانه يأخذ في التفكير ، ويا عجبا :

تصير رؤياي واضحة متألقة

وينفذ شعاعها الى القبر عميقا » (ص : ٢٨٥) .

ومن سوء الحظ ان هذا الشعاع لم يكن على ما يكفي من « الوضوح » كي ينفذ الى شعره « عميقا » .

وانكشفت لي أعمق الاسرار .

ومن جهة أخرى ، فان ما انكشف للعالم أجمع ، الا وهو التفاهة الرهيبة لشعره ، قد ظل بالنسبة اليه « سرا » مغلقا . ولقد شاهد الدب النافذ البصيرة كيف « تجري اعظم المعجزات في لمح البصر » ، ان اصابع الرجل الفقير قد تحولت الى مرجان وشعره الى حرير ، وبفضل ذلك حصلت ارملته على ثروة عظيمة . ومن قبر الجندي انطلقت السنة لهب التهمت قصر الملك ، كما ان زهرة نبتت من قبر الطفل نفذ أريجها الى الام في سجنها . اما الغني فقد اصبح بفضل تقمص الارواح اقصى منح الدب الاكبر نفسه رضا خاصا حين جعل ابنه الاصغر يلوسها بقدميه ! وهكذا ، في نظر الدب الاكبر ، فاننا « سنبلغ الخلود جميعا مع ذلك » .

وفيما عدا ذلك ، فان لدى دبنا بعض الشجاعة على اية حال . ففي الصفحة ٢٧٣ ، يتحدى « مصيبته » بلهجة راعدة ، انه يتحداها لانه :

في قلبي يجلس اسد جبار ،

مقدام ، قوي ، خفيف الحركة ،

ولا بد لك ان تكوني على حذار امام براثنه !

في الحقيقة ان الدب الاكبر « يستشعر الحنين الى القتال » و « لا يخاف الجراح » .

كتب بين كانون الثاني ونيسان ١٨٢٧ .
نشر للمرة الاولى من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي ،
بالالمانية عام ١٩٣٢
وبالروسية عام ١٩٣٣

اضافات

كـارل ماركس

فروض عن فيورباخ(٢١٣)

١

ان العيب الرئيسي للمادية السابقة كلها ـ بما فيها مادية فيورباخ ـ هو ان تصور الشيء ، الواقع ، العالم الحسي ، لا يتم فيها الا على صورة **الموضوع او الحدس** ، وليس كفاعلية انسانية حسية ، **كممارسة** ، ليس بصورة ذاتية . ولذا حصل ان المثالية طورت الجانب **الفاعل** ، بصورة متعارضة مع المادية ، لكن بصورة تجريدية فقط ، لان المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الواقعيـة الحسـية بصفتها هذه . ان فيورباخ يريد أشياء حسية ، متميزة بصورة فعلية من أغراض الفكر ، لكنه لا يعتبر الفاعلية الانسانية ذاتها كفاعلية موضوعية . ولذا يعتبر فـي **جوهر المسيحية** النشاط النظري على انه النشاط الانساني الحقيقي الوحيـد ، بينما يتصور الممارسة ويحددها في تظاهرها الشحيح جدا . وهذا هو السبب في انه لا يفهم اهمية الفاعلية « الثورية » ، الفاعلية العملية النقدية .

٢

ان مسالة ما اذا كان يمكن ان تنسب حقيقة موضوعية الى الفكر البشـري ليست مسالة نظرية بل **عملية** . فالانسان يجب أن يثبت في الممارسة حقيقة فكره، يعني واقعية هذا الفكر وقوته في هذا العالم وفي هذا العصر . ان الجدال بشـأن واقعية او لا واقعية فكر ينعزل عن الممارسة مسالة **مدرسية** صرفة .

٣

ان المذهب المادي القائل ان البشر نتاج الظروف والتربية ، وبالتالي أن البشر المتغيرين نتاج ظروف اخرى وتربية متغيرة ، ينسـى ان البشر هـم الذين يغيرون الظروف وانه من الامور الاساسية تربية المربي نفسه . ولذا ينتهي هـذا المذهب بالضرورة الى تقسـيم المجتمع الى جزئين يعلو احدهما على المجتمع (عند روبرت أوين على سـبيل المثال) .

ان التطابق بين تغير الظروف وبين تغير الفاعلية الانسانية لا يمكن تصوره وفهمه بصورة عقلانية الا من حيث هو ممارسة **ثورية** .

٤

ينطلق فيورباخ من حقيقة الاغتراب الذاتي الديني ، من ازدواج العالم الى عالم ديني **وهمي** وعالم واقعي . وان عمله يستقيم في ارجاع العالم الديني الى أساسه الزمني . فهو لا يرى أنه لا بد ، وقد انجز هذا العمل ، من القيام بالشيء الرئيسي بعد . فحقيقة أن الاساس الزمني ينفصل عن ذاته ويستقر في السحب ، مشكلا ميدانا مستقلا ، لا يمكن تفسيرها الا بالتمزق والتناقض الباطني لهذا الاساس الزمني . ولذا فانه من الواجب أولا فهم هذا الاساس الزمني في تناقضه ، ومن بعد تثويره في الممارسة بحذف ذلك التناقض . وهكذا ، على سبيل المثال ، بعد أن يتبين أن العائلة الارضية هي سر العائلة المقدسة ، فانه من الواجب نقد تلك العائلة في النظرية وتثويرها في الممارسة .

٥

أن فيورباخ ، الذي لا يكتفي **بالفكر المجرد** ، يستنجد **بالحدس الحسي** ، لكنه لا يعتبر العالم الحسي بمثابة فاعلية **عملية** حسية انسانية .

٦

يحل فيورباخ الماهية الدينية في الماهية **الانسانية** . لكن ماهية الانسان ليست تجريدا لاصقا بكل فرد على حدة ، بل هي في واقعها جماع العلاقات الاجتماعية .

وان فيورباخ ، الذي لا يقدم على نقد هذه الماهية الواقعة ، ملزم بنتيجة ذلك:

١ — ان يتجرد عن مجرى التاريخ وان يجعل من الروح الديني شيئا ثابتا ، قائما بذاته ، مفترضا الوجود السابق لفرد إنساني مجرد ، **منعزل** .

٢ — وبالتالي أن يعتبر الماهية الانسانية بمثابة « نوع » فحسب ، من حيث هي عمومية باطنة خرساء تجمع بصورة **طبيعية** محضة بين أفراد عديدين .

٧

وبنتيجة ذلك لا يرى فيورباخ ان « الروح الديني » هو نفسه **نتاج اجتماعي** ، وان الفرد المجرد الذي يحلله ينتمي في واقع الامر الى شكل اجتماعي معين .

٨

ان الحياة الاجتماعية عملية بصورة جوهرية . وان جميع الاسرار التي تنحرف بالنظرية في اتجاه الصوفية تجد حلها العقلاني في الممارسة الانسانية وفي فهم هذه الممارسة .

٩

ان ارفع نقطة بلغتها المادية الحدسية ، يعني المادية التي لا تعتبر نشاط الحواس بمثابة فاعلية عملية ، هي مشاهدة افراد منعزلين في «مجتمع مدني » .

١٠

ان وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع « المدني » . اما وجهة نظر المادية الجديدة فهي المجتمع الانساني او الانسانية المشركة .

١١

لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة ، لكن الامر الهام هو تحويله .

كتبت في ربيع ١٨٤٥ .
نشرها انجلز للمرة الاولى عام ١٨٩٨ في ملحق الطبعة المنفصلة لكتاب لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية .

وقد نشرت هنا وفقا لهذه الطبعة .

كـارل ماركس

انشـاء هيغل للظواهرية (٢١٤)

١ ـ الوعي الذاتي بدلا من الانسان . الذات ـ الموضوع .

٢ ـ ان الفوارق بين الاشياء غير هامة لان الجوهر يتصور على انه تمييـز ذاتي أو لان التمييز الذاتي ، القدرة على التمييز ، الفعالية الذهنية تعتبر بمثابة الشيء الاساسي . وبالتالي فان هيغل يقوم ، ضمن اطار التأمل ، بتمييزات تطرق بصورة فعلية على النقطة الحيويـة .

٣ ـ الغاء الاغتراب يوحد مع الغاء الموضوعية (وهو مظهر شرحه فيورباخ بصـورة خاصـة) .

٤ ـ ان الغاء الموضوع المتخيل ، الموضوع من حيث هو موضوع الوعي ، يوحد مع الالغاء الموضوعي الفعلي ، مع الفعل الحسي ، الممارسة والنشاط الواقعي بوصفه متميزا من التفكير . (لا بد من شرحه بعد) .

يفترض ان هذا النص كتب في كانون الثاني ١٩٤٥.
نشر لاول مرة بالالمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي .

كـارل ماركس

مشروع مؤلف عن الدولـة الحديثة(٣٦٥)

١ ـ تاريخ اصل الدولة الحديثة او الثورة الفرنسية .

التصور الذاتي للمجال السياسي ـ يعتبر خطأ الدولة القديمـة . موقف الثوريين من المجتمع المدني . جميع العناصر موجودة في شكل مزدوج ، بوصفها عناصر مدنية وبوصفها عناصر الدولة .

٢ ـ اعلان حقوق الانسان وتشكيل الدولة . الحرية الفردية والسلطة العامة.

حرية ، مساواة ، ووحدة . سيادة الشعب .

٣ ـ الدولة والمجتمع المدنـي .

٤ ـ الدولة التمثيلية والميثـاق .

٥ ـ تقسيم السلطة . السلطة التشريعية والتنفيذيـة .

٦ ـ السلطة التشريعية والهيئات التشريعية ، النوادي السياسية .

٧ ـ السلطة التنفيذية . المركزية والتراتب . المركزية والمدنية السياسية . النظام الفدرالي والصناعية . **ادارة الدولة والحكومة المحلية .**

٨ ـ السلطـة القضائيـة والقانـون .

٨' ـ القومية والشـعب .

٩' ـ الاحزاب السياسية .

٩ ـ **الاقتراع** ، النضال في سبيل **الغاء** الدولة والمجتمع البورجوازي .

كتب على الارجح في كانون الثاني ١٨٤٨ .
نشر للمرة الاولى بالالمانية عام ١٩٣٢
من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة
المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي .

من دفتر ملاحظات كارل ماركس (٢١٦)

الاناني الالهي في تعارضه مع الانسان الاناني النزعة .

الوهم بشأن الدولة القديمة السائد خلال الثورة .

« المفهوم » و « الجوهر » .

التاريخ الثوري لاصل الدولة الحديثة .

كتب في ربيع ١٨٤٥ .

نشر للمرة الاولى بالالمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي .

كـارل ماركس

من مخطوطة « ل. فيورباخ »(٢١٧)

تأثير تقسـيم العمل على العلم .

دور **القمع** فيما يتعلق بالدولة ، والحق ، والاخلاق ، الخ .

[في] القانون يجب أن يمنح البورجوازيون انفسـهم تعبيرا عاما بالضبط لانهم يحكمـون بوصفهم طبقـة .

العلوم الطبيعيـة والتاريخ .

ليس ثمة تاريخ للسياسة والقانون والعلم ، الخ ، للفن ، للدين ، الخ . ★

. . . . . .

لماذا يقلب الايديولوجيون كل شيء رأسا على عقب .

رجال الدين ، والقانون ، والسـياسة .

رجال القانون ، رجال السياسة (رجال الدولة بصورة عامـة) ، رجـال الاخـلاق ، رجـال الديـن .

بشأن هذا التقسيم الفرعي الايديولوجي ضمن طبقة : ١ ـ **يتخذ المنصب وجودا مستقلا بفضل تقسيم العمل** . كل امرىء يحسـب أن حرفته هي الحرفـة الحقيقية . وان طبيعة حرفتهم بالذات تجعلهم يسـقطون بصورة أسهل فريسـة الاوهام المتعلقة بالعلاقة بين حرفتهم والواقع . في شعورهـم ، في الفقـه ، في السياسـة ، الخ ، تصبح العلاقات مفاهيم طالما انهم لا يرتفعون فوق هذه العلاقات، كما أن مفاهيم العلاقات أيضا تصبح مفاهيم ثابتة في أذهانهم . ومثال ذلـك ان القاضي يطبق القانون ، وبالتالي فانه يعتبر التشريع القوة المحركة الفاعلة والفعلية. الاحترام لبضاعتهم ، لان حرفتهم تتعامل مع الاغراض العامـة .

★ [ملاحظة هامشية بقلم ماركس :] « الجماعة » كما تبدو في الدولة القديمة ، في النظـام الاقطاعي ، وفي الملكية المطلقة ، هذا الرباط يقابله بصورة خاصة المفاهيم الدينية (الكاثوليكية) .

فكرة العدالــة . فكرة الدولــة . ان الموضوع يقلب رأسا على عقب في الوعي العــادي .

. . . . .

الدين هو منذ البداية وعي الصعود المتســامي ، [المولود] من ضرورة واقعية.

. . . . .

هذا بصورة اكثر شعبيــة .

. . . . .

العرف ، فيما يتعلق بالقانون ، بالدين ، الخ .

. . . . .

ان الافراد قد انطلقوا على الدوام ، وهم ينطلقون على الدوام ، من انفســهم. ان علاقاتهم هي علاقات حياتهم الواقعية . كيف يحدث أن علاقاتهم تتخذ وجودا مستقلا ضدهم ؟ وان قوى حياتهم الخاصة تسيطر عليهم ؟

باختصار ، تقسيم العمل ، الذي يتوقف مستواه على تطور القوة الانتاجية في أي وقت معين .

الملكيــة الجماعيـــة

الملكية العقاريــة ، الاقطاعيــة ، الحديثــة .

ملكية المراتب . الملكية المانيفاكتورية . الرأسمال الصنــاعي .

كتب في ١٨٤٥ أو ١٨٤٦ .
نشر للمرة الاولى عام ١٩٣٢ من قبل مؤسســة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزيــة للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي .

فريديريك انجلز

فيورباخ(٢١٨)

آ) ان فلسفة فيورباخ بأسرها تعود الى : ١ ــ الفلسفة الطبيعية ــ العبادة الانفعالية للطبيعة والسجود المغتبط أمام روعتها وجبروتها . ٢ ــ الانتروبولوجيا ، الا وهي : آ ــ الفيزيولوجيا ، حيث لا يضاف أي شيء جديد الى ما سبق قاله المادي عن وحدة الجسد والروح ، لكنه يقال بصورة أقل آلية وبمزيد من الحيوية. ب ــ البسيكولوجيا التي ترجع الى قصائد حماسية تمجد الحب ، مماثلة لعبادة الطبيعة ، وفيما عدا ذلك فلا شيء جديدا . ٣ ــ الاخلاق ، المطلب بالارتفاع في الحياة الى مفهوم « الانسان » ، **العجز الموضوع موضع الفعل**(آ) . قارن الفقرة ٥٤ ، ص ٨١ : « ان الموقف الخلقي والعقلاني الذي يتخذه الانسان حيال معدته يستقيم في معاملة هذه المعدة ليس على اعتبارها شيئا حيوانيا ، بل على اعتبارها شيئا انسانيا». الفقرة ٦١ : « الانسان ... من حيث هو كائن اخلاقي » وكل الحديث عن الاخلاقية في جوهر المسيحية .

. . . . .

ب) ان حقيقة ان البشر لا يستطيعون في المرحلة الحاضرة من التطور ان يلبوا حاجاتهم الا ضمن المجتمع ، وان البشر على اية حال ، منذ البداية ، منذ وجودهم ، قد احتاجوا بعضهم ، وما كانوا يستطيعون ان يطوروا حاجاتهم وقدراتهم الا بالتشارك فيما بينهم ، هذه الحقيقة يعبر عنها فيورباخ كما يلي :

> « الانسان المنعزل بحد ذاته لا يملك **جوهر الانسان في ذاته** » ؛ « ان **جوهر الانسان** لا وجود له الا في الجماعة ، **في وحدة الانسان والانسان** ، وهي وحدة انما تتوقف على اية حال على **واقعية الفارق** بين انا وانت . ان الانسان بحد ذاته هو الانسان (بالمعنى العادي) ، أما الانسان و الانسان ، وحدة **انا وانت** ، فهي الله » (يعني الانسان بالمعنى فوق العادي) (الفقرتان ٦١ و ٦٢ ، ص ٨٢)

لقد بلغت الفلسفة نقطة حيث الحقيقة المبتذلة لحتمية التعامل بين الكائنات البشرية ــ وهي حقيقة ما كان يمكن دون معرفتها للجيل الثاني الذي شاهد النور في يوم من الايام ان يوجد قط ، حقيقة متضمنة بصورة مسبقة في الفارق الجنسي ــ تقدمها الفلسفة في ختام تطورها التام على اعتبارها النتيجة العظمى .. والاكثر من

(آ) impuissance mise en action ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ذلك انها تقدمنا في الصورة السرية « لوحدة انا وانت » . ولقد كانت هذه العبارة تصبح مستحيلة كليا لو أن فيورباخ لم يفكر بصورة رئيسية(١) في العملية الجنسية، في عملية الزواج ، في جماعية أنا وانت★ . وبقدر ما تصبح جماعيته واقعا ، فانها مقصورة على العملية الجنسية وعلى التوصل الى فهم للافكار والقضايا الفلسفية، « الجدل الحقيقي » ، الفقرة ٦٤ ، الحوار ؛ على « انجاب الانسان ، الانسان الروحي والجسدي على حد سواء » (ص : ٦٧) . وليس ثمة ذكر لما يفعله في وقت لاحق هذا الانسان المنجب ، باستثناء انه « ينجب الانسان » من جديد « روحيا » و « جسديا » . ان فيورباخ لا يعرف الا التعامل بين كائنين ،

« حقيقة انه ليس ثمة كائن هو كائن حقيقي وكامل ومطلق من تلقاء ذاته ، وان الحقيقة والكمال انما هما التقاء ووحدة كائنين يكونان متساويين بصورة جوهرية » (ص : ٨٣ ، ٨٤) .

. . . . . .

ج) ان مطلع فلسفة المستقبل تبين في الحال الفارق بيننا وبينه :

الفقرة ١ : « كانت مهمة العصور الحديثة تحقيق الله وتأنيسه ، تحويل اللاهوت وانحلاله في الانتروبولوجيا . » هامش : « ان انكار اللاهوت هو جوهر العصور الحديثة » . (فلسفة المستقبل ، ص : ٢٣) .

. . . . . .

د) أن التمييز الذي ينشئه فيورباخ بين الكاثوليكية والبروتستانتية في الفقرة ٢ ــ الكاثوليكية : « اللاهوت » « يعنى بما هو الله في ذاته » ، وعندها « اتجاه الى التأمل والحدس » ؛ البروتستانتية مجرد علم للمسيح ، وهي تدع الله لنفسه والتأمل والحدس للفلسفة ــ هذا التمييز ليس سوى تقسيم للعمل نشأ من الحاجات الخاصة بعلم غير ناضج . وان فيورباخ ليفسر البروتستانتية من مجرد هذه الحاجة ضمن اللاهوت ، وبناء عليه يعقب ذلك بصورة طبيعية تاريخ مستقل للفلسفة .

. . . . . .

---

(١) باليونانية في النص الاصلي .

★ ذلك انه ما دام الكائن الانساني = دماغ + قلب ، ولا بد من اثنين كي يمثلا الكائن الانساني ، احدهما يتصرف بوصفه الدماغ ، والاخر بوصفه القلب في تعاملهما ــ الرجل والمرأة . والا يكون من المحال أن نفهم السبب في أن شخصين اكثر انسانية من شخص واحد . قرد القديس سمعان (ملاحظة من انجلز) .

هـ) « ليس الوجود مفهوما عاما يمكن فصله عن الاشياء . انه يشكل وحدة مع الاشياء التي توجد ... ان الوجود موضع الماهية . **ان ماهيتي هي وجودي** . ان السمكة هي في الماء ، لكن ماهيتها لا يمكن أن تنفصل عن هذا الوجود . بل ان اللغة نفسها توحد الوجود والماهية. ولا ينفصل الوجود عن الماهية الا في الحياة الانسانية — **ولكن في حالات استثنائية وبائسة فقط** ، فقد يحدث الا تكون ماهية شخص ما في المكان حيث هو موجود ، لكن نفسه لا تكون حقا ، من جراء هذا التقسيم بالضبط ، في المكان حيث يكون جسده موجودا فعليا . انك لا تكون الا حيث يكون قلبك . بيد ان جميع الاشياء — **فيما عدا الحالات الشاذة** — هي سعيدة بأن تكون في المكان حيث هي كائنة ، وهي سعيدة بأن تكون ما هي كائنة عليه » (ص : ٤٧) .

ذلك مديح رائع للاوضاع القائمة . حالات استثنائية ، وفيما عدا بعض الحالات الشاذة ، فانك سعيد حين تكون في السابعة من العمر بأن تصبح بوابا في منجم للفحم وبأن تظل وحيدا في الظلام اربع عشرة ساعة في اليوم ، وبما أن ذلك هو وجودك ، فانه بالتالي ماهيتك ايضا . وان الشيء نفسه ينطبق على اية قطعة من آلة ذاتية الحركة . أن « ماهيتك » أن تكون خاضعا لفرع من العمل . راجع **جوهر الايمان**(٢١٩) ، ص : ١١ ، « الجوع غير المشبع » ، هذه [...]

. . . . .

و) الفقرة ٤٨ ، ص : ٧٢ : « **الزمن** هو **الوسيلة** الوحيدة التي تمكن دون تناقض من جمع القرارات المتعارضة او المتناقضة في كائن واحد . وينطبق هذا على الكائنات الحية في جميع الاحداث . ولا يتكشف **التناقض** الا بهذه الطريقة وحدها — هنا ، مثلا ، في الانسان — أن هذا القرار ، **هذا** العزم ، يسودني ويشغلني ، ومن بعد قرار مختلف كل الاختلاف وعلى طرفي نقيض مع القرار السابق » .

ويصف فيورباخ هذا على انه ١ — تناقض ، ٢ — جمع بين المتناقضات ، و ٣ — يزعم ان الزمن يفعل ذلك . وبالفعل الزمن « المليء » بالاحداث ، لكن الزمن الثابت ، وليس ذلك الزمن الذي يحدث . ان الموضوعة ترجع الى تقرير أن التغيرات غير ممكنة الا في سياق الزمن .

كتب على الارجح في تشرين الاول ١٨٤٦ .
نشر للمرة الاولى بالالمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي .

رد على النقد المتاد

لبرونو بوير(٢٢٠)

بروكسل ، ٢٠ تشرين الثاني . في **مجلة ويغان الفصلية** ، المجلد الثالث ، ص: ١٣٨، يتمتم برونو بوير بضع كلمات رداعلى **العائلةالمقدسة، أو نقد النقدالنقدي،** ١٨٤٥ ، بقلم **انجلز وماركس** . ويعلن **برونو بوير** ، في البداية ، ان انجلز وماركس اساءا فهمه ؛ وانه ليردد بسذاجة خرقاء عباراته القديمة المتبجحة ، التي احيلت هباء منذ زمن طويل ، ويأسف لان هذين المؤلفين لا يعرفان شعاراته بشأن « النضال الدائم والنصر ، والدمار والخلق المتصلين للنقد » ، ومزاعمه بأن النقد هو « القوة التاريخية الوحيدة » وان « النقد وحده قد **سحق** الدين بمجموعه والدولة التاريخية الوحيدة » وان « النقد والنقد وحده قد **سحق** الدين بمجموعه والدولة فيتظاهراتها المختلفة » ، وان « النقد قد عمل ولا يبرح يعمل » ، وغير ذلك من في رده برهانا جديدا وبارزا على « **كيف عمل الناقد ولا يبرح يعمل** » . ذلك ان الناقد « الكادح » يرى انه من الافضل **لغرضه** الا يجعل الكتاب الذي حرره **ماركس وانجلز** موضوعا لهتافاته واستشهاداته ، بل **نقدا لهذا الكتاب** تافها وملتبسا تشرته مجلة **المركب البخاري الويستفالي** (عدد أيار ، ص : ٢٠٨) — وهي حيلة **دنيئة** يخفيها عن القارىء بحذر نقدي .

وفيما **ينسخ بوير** عن **المركب البخاري** ، فانه يقطع « **عمله الشاق** » بمجرد هزات وحيدة **المقطع**، لكن عظيمة المغزى ، من كتفيه . ان النقد النقدي يقتصر على هز كتفيه طالما ان ليس لديه مزيد من القول : انه يجد الخلاص في **ثوحيي الكتف** رغما عن كراهيته **للحسية** ، التي لا يستطيع ان يتصورها الا في صورة « **عصا** »، (انظر **مجلة ويغان الفصلية** ، ص : ١٣٠) ، هذه الاداة من أجل معاقبة عريه **اللاهوتي** .

ان الناقد الويستفالي ، في اندفاعه السطحي ، يقدم خلاصة مضحكة تغاير كليا الكتاب الذي ينتقده . وان الناقد « **الكادح** » ينسخ اختلاقات الناقد الادبي ، ويلصقها **بانجلز وماركس** ، ويهتف ظافرا بالجمهور غير النقدي — الذي يسحقه بعين واحدة ، بينما يدعوه بالعين الاخرى متملقا كي يقترب منه — **انظر** ، **هؤلاء هم خصومي** !

فلنضع الآن جنبا الى جنب كلمات هذه الوثائق .

ان الناقد الادبي يكتب في **المركب البخاري الويستفالي** :

« كيما يقتل اليهود فانه » (**برونو بوير**) يحولهم الى لاهوتيين ، ، ويحول

مشكلة التحرر السياسي الى مشكلة التحرر الانساني ؛ وكيما يمحق **هيغل** فانه يحوله الى **الهر هنريك** ؛ وكيما يتخلص من الثورة الفرنسية والشيوعية وفيورباخ فانه يهتف « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » ومرة اخرى « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » ويصليه لمجد الروح الذي هو النقد ، التجسيد الحقيقي للفكرة المطلقة في برونو من شارلو تنبورغ » (**المركب البخاري الويستفالي** ، العدد الاول ، ص : ٢١٢)

وان **الناقد « الكادح »** يكتب ان

« ناقد النقد النقدي » يصبح « آخر الامر صبيانيا » ، « ويمثل دور المهرج على المسرح الشعبي » و « يريدنا ان نصدق » ، « مؤكدا بكل جدية ان **برونو بوير** كيما يقتل اليهود » ، الخ ــ ومن ثم يرد بصورة حرفية كامل المقطع من **المركب البخاري الويستفالي** الذي لا جود له في اي مكان من **العائلة المقدسة** (**مجلة ويغان الفصلية** ، ص : ١٤٢) .

قارن ذلك بموقف النقد النقدي من المسألة اليهودية ومن التحرر السياسي في **العائلة المقدسة** ، بصورة متفرقة في الصفحات ١٦٣ ــ ١٨٥ ، وبشأن موقفه من الثورة الفرنسية راجع الصفحات ١٨٥ ــ ١٩٥ ، وبشأن موقفه من الاشتراكية والشيوعية راجع الصفحات ٢٢ ــ ٧٤ ، والصفحة ٢١١ وما يليها ، والصفحات ٢٤٣ ــ ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف امير جيرولد شتاين ، الصفحات ٢٥٨ ــ ٣٣٣ . وبشأن موقف النقد النقدي من **هيغل** انظر : «سر الانشاء التأملي » والشرح التالي في الصفحة ٧٩ وما يليها ، وكذلك الصفحات ١٢١ ٢٤٣ ــ ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف امير جيرولد ــ ٣٠٨ ؛ اما عن موقف النقد النقدي من **فيورباخ** فانظر الصفحات ١٩٨ ــ ١٤١، واخيرا عن نتيجة واتجاه القتال النقدي ضد الثورة الفرنسية والمادية والاشتراكية فانظر الصفحات ٢١٤ ــ ٢١٥ .

ان هذه المقاطع تبين ان الناقد الادبي الويستفالي ، الذي يشوه الحجج كليا ويسيء فهمها بصورة تبعث على الضحك ، لا يعطي الا خلاصة متخيلة ، وان الناقد « النقي » و « الكادح » ، برشاقة « خلاقة ومدمرة » ، يستبدل الخلاصة بالاصل. واكثر من ذلك .

[على] « **تمجيده الذاتي السخيف** » (المقصود **برونو بوير**) « الذي يسعى فيه لان يثبت انه حيثما كان فيما مضى عبدا لاوهام الجمهور فان هذه العبودية لم تكن الا مجرد قناع ضروري للنقد ، يرد **ماركس** بعرض

تقديم **المبحث المدرسي الصغير** التالي : لماذا يجب ان يكون الهر **برونو** بوير الشخص الوحيد الذي يجب ان يبرهن على حمل العذراء مريم » (الخ ، الخ ، **المركب البخاري** ، ص : ٢١٣) .

الناقد « الكادح » :

« انه » (ناقد النقد النقدي) « **يريدنا ان نصدق** ، وفي النهاية **يصدق** هو نفسه حيلته ، أنه حيثما كان **بوير فيما مضى عبداً لاوهام الجمهور**، فانه يجب ان يقدم هذه العبودية على انها مجرد قناع ضروري للنقد وليس على النقيض من ذلك على انها نتيجة التطور الضروري للنقد؛ **ورداً على هذا « التمجيد الذاتي السخيف »** يقدم اذن المبحث المدرسي الصغير التالي : « لماذا يجب ان يكون الهر **برونو بوير** » (الخ ، الخ، **مجلة ويغان الفصلية** ، ص : ١٤٢ — ١١٣) .

لسوف يجد القارىء في **العائلة المقدسة** ، ص : ١٥٠ — ١٦٣ ، قسماً خاصا عن **المديح الذاتي لبرونو بوير** ، لكن **شيئاً** لم يكتب هناك لسوء الحظ عن المبحث المدرسي الصغير الذي لم يقدم اذن ، بحال من الاحوال ، كرد على المديح الذاتي **لبرونو بوير** ، كما يكتب الناقد الادبي الويستفالي ؛ وينسخ **برونو بوير** عنه بكل لهفة ذلك ، بل يحشر بعض الكلمات بين **فواصل مقلوبة** على افتراض انها مقتطفة من **العائلة المقدسة**. انّ ذكر المبحث الصغير يرد في قسم آخر وفي سياق مختلف (انظر **العائلة المقدسة** ، ص: ١٦٤ و١٦٥) . واما ما يعنيه هذا المبحث هناك ، فهذا ما يستطيع القارىء ان يتبينه من تلقاء نفسه ويعجب مرة اخرى بالمكر « النقي » « للناقد الكادح » .

وختاما يهتف **الناقد « الكادح »** :

« ان هذه » (ويقصد المقتطفات التي استعارها **برونو بوير** من **المركب البخاري الويستفالي ونسبها** الى مؤلفي **العائلة المقدسة**) « قد الزمت طبعا **برونو بوير** بالصمت وردت النقد الى شعوره . **وعلى العكس من ذلك** ، فان **ماركس** قد قدم الينا مشهدا اذ لعب هو نفسه في آخر الامر دور الممثل الهزلي المسلي » (**مجلة ويغان الفصلية** ، ص : ١٤٣)

وكيما يفهم المرء هذه « على العكس من ذلك » ، فلا بد له ان يعرف ان **الناقد الادبي الويستفالي** ، الذي يعمل **برونو بوير** لحسابه **كناسخ** ، يملي على كاتبه النقدي والكادح :

« ان المأساة التاريخية العالمية » (يعني قتال نقد **بوير** ضد الجمهور) « قد تفسخت كليا الى مجرد **تمثيلية مسلية جدا** » (**المركب البخاري الويستفالي** ، ص : ٢١٣) .

ان الناسخ سيء الحظ يقفز هنا واقفا على قدميه : ان تدوين الحكم الصادر ضده لامر يتجاوز قواه . ويهتف مقاطعا املاء الناقد الادبي الويستفالي : « **على العكس من ذلك ... ان ماركس ... هـو الممثل المسـلي جدا** » ، ويمسح العـرق البارد عن جبينه .

ان **برونو بوير** ، بلجوئه الى **الاحتيال** الاخرق، الى الخداع الدنيء موضع الرثاء قد اثبت في آخر تحليل حكم الاعدام الذي أصدره بحقـه **انجلز وماركس** في **العائلـة المقدسة** .

نشر في **مرآة المجتمع**

العدد السابع ، كانون الثاني ١٨٤٦ .

ملحقات

هوامش

١ — يسم ماركس بالتالي موقف فيورباخ وبرونو بوير وشترنر — ص : ١٩ .

٢ — يتضمن مخطوط **الايديولوجية الالمانية** مقاطع عديدة تالفة . ولقد عمد الناشرون الروس ، كلما كان ذلك ممكنا ، الى تصويب الفقرة او الكلمة اللتين جعلهما التلف غير مقروءتين؛ وفي هذه الحال وضعت هذه التصويبات بين اقواس كبيرة . وفيما عدا ذلك، فان في المخطوط ملحوظات هامشية من المؤلفين ومقاطع مشطوبة بصورة عمودية ، وقد اوردت جميعا في الهوامش في اسفل الصفحات — ص : ٢٠ .

٣ — شتراوس ، دافيد فريدريك (١٨٠٨ — ١٨٧١) — فيلسوف الماني حمل كتابه **حياة يسوع** الشهرة اليه — ص : ٢١ .

٤ — من المعروف ان قادة اسكندر المقدوني خاضوا ، بعد وفاته ، صراعا محموما في سبيل السلطة انتهى الى انقسام امبراطورية الاسكندر الى دول عديدة — ص : ٢١ .

— ان كلمة « Verkehr » تستعمل في **الايديولوجية الالمانية** بمعنى واسع جدا يتناول التعامل المادي والروحي للافراد المنفصلين والجماعات الاجتماعية والبلدان الكاملة . وقد ترجمها ماركس نفسه بكلمة التعامل (commerce) في احدى رسائله الى آنينكوف . ويبين ماركس وانجلز ان التعامل المادي ، وقبل كل شيء تعامل البشر في عملية الانتاج ، هو اساس جميع اشكال التعامل الاخرى .

وان عبارات «Verkehrsform» « شكل التعامل » و «Verkehrsweise» (نمط التعامل) و «Verkehrsverhältnisse» (علاقات او شروط التعامل) التي نصادفها في **الايديولوجية الالمانية** تعبر بالنسبة الى ماركس وانجلز عن مفهوم « علاقات الانتاج » الذي كان يتكون في ذهنهما في تلك الفترة — ص : ٢٥ .

٦ — ان عبارة « Stamm » التي نترجمها هنا بكلمة « قبيلة » قد لعبت دورا في المؤلفات التاريخية المكتوبة في الاربعينات من القرن الماضي اعظم بما لا يقاس منه في الوقت الحاضر . وكانت تستخدم للدلالة على جماعة من الناس تتحدر من جد مشترك وتشتمل على المفهومين الحديثين «للجانس»

و « القبيلة » . وكان لويس هنري مورغان أول من حدد وميز هذين المفهومين في **المجتمع القديم ، او ابحاث في خطوط التقدم البشري من التوحش عبر الهمجية الى الحضارة** ، لندن ۱۸۷۷ . ان هذا العالم الامريكي البارز قد كان سباقا الى بيان اهمية الجانس من حيث هو نواة النظام المشاعي البدائي ، وبذلك وضع الاسس العلمية من اجل تاريخ المجتمع القديم ككل واحد . ومن المعروف أن انجلز استخلص النتائج العامة من اكتشافات مورغان وقام بتحليل جامع لمعنى مفهومي « الجانس » و « القبيلة » في كتابة **اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (١٨٨٤) — ص ٢٦ .

٧ — ليسينوس (حوالي ٣٥ قبل عصرنا) : خطيب شعبي شرع مع سيكستيوس عام ٣٦٧ قوانين في مصلحة العاميين . وبموجب هذه النصوص لا يحق لاي مواطن روماني أن يملك أكثر من ٥٠٠ جوجر (حوالي ١٢٥ هكتارا)من ملكية الدولة (Ager Publicus) . وبعد عام ٣٦٧ هدأ « الجوع الى الارض » لدى العاميين حتى درجة ما بفضل الفتوحات العسكرية . فقد تقاسموا قسما من الاراضي التي تم الاستيلاء عليها بهذه الطريقة — ص : ٢٨ .

٨ — الاشارة الى بوير : الذي كان يبغي تزعم مدرسة فلسفية « نقدية » . — ص : ٤٢ .

٩ — (**الحوليات الالمانية الفرنسية**) — Deutsch - Franzosische jahrbucher

مجلة أصدرها كارل ماركس وأرنولد روج وكانت تصدر باللغة الالمانية في باريس . ولم يظهر منها الا العدد الاول ، وهو عدد مضاعف (في شباط ١٨٤٤) وكان يشتمل على مقالتين بقلم كارل ماركس — « في المسألة اليهودية » و « اسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل . مدخل » — ومقالتين بقلم فريديريك انجلز — « موجز نقد الاقتصاد السياسي » و « مركز بريطانيا : الماضي والحاضر ، بقلم توماس كارليل ، لندن ١٨٤٣ » . وان هذه المؤلفات تسجل الانتقال النهائي لماركس وانجلز الى المادية والشيوعية . وقد توقفت المجلة عن الصدور بسبب خلافات الراي بين ماركس وروج الذي كان بورجوازيا راديكاليا .

اما العائلة المقدسة ، او نقد النقد النقدي . ضد برونو بوير وشركاه ، فهو المؤلف الاول المشترك بين كارل ماركس وفريديريك انجلز . وقد صدرت ترجمته العربية مؤخرا عن دار دمشق . — ص : ٤٢ .

١٠ ــ عنوان مختصر لمجلة واحدة أصدرها الهيغليون الشباب من ١٨٣٨ حتى ١٨٤٣ في شكل وريقات يومية . ولقد كان عنوانها من كانون الثاني ١٨٣٨ حتى حزيران١٨٤١

Hallische Jahrbucher fur deutsche Wissenschaft und Kunst

(حوليات هال للعلم والفن الالمانيين) تحت ادارة أرنولد روج وتيودور ايكترير . ولما تعرضت لخطر الحظر في بروسيا ، هاجرت الى الساكس واتخذت في تموز ١٨٤١ عنوان :

Deutsche Jahbucher fur Wissenschaft und Kunst

(الحوليات الالمانية للعلم والفن) . لكن الحكومة حظرت في كانون الثاني ١٨٤٣ صدور المجلة ، وهو الحظر الذي شمل المانيا بكاملها بأمر البروندستاغ ــ ص : ٥٣ .

١١ ــ برونو بوير :

Geschichte der Politik.Cultur und Aufklarung des achtzehten jahrhunderts

« تاريخ السياسة والثقافة والانوار في القرن الثامن عشر » .

شارلوكتنبورغ ١٨٤٣ ــ ١٨٤٥ ، المجلد الاول . ــ ص : ٥٣ .

١٢ ــ نشيد قومي لنقولا بيكر . الراين الالماني ، وقد وضع عام ١٨٤٠ ، واستغله القوميون الالمان . ولقد اثار ردين مختلفين ، أحدهما وطني متزمت عن جانب بوسيه ، والآخر مسالم من جانب لامرتين ــ ص : ٥٣ .

١٣ ــ فينيدي جاكوب (١٨٠٥ ــ ١٨٧١) : صحافي سياسي ألماني يساري . ــ ص : ٥٣ .

١٤ ــ مجلة ويغان الفصلية ، وهي مجلة للهيغليين الشباب اصدرها في لايبزغ من عام ١٨٤٤ حتى ١٨٤٥ أوتو ويغان . وقد كتب فيورباخ في المجلد الثاني منها مقالة ناظر فيها ضد شترنر وكان عنوانها « في جوهر المسيحية بالمقارنة مع الاوحد وخاصته » . ومن المعروف أن الكتاب الاول من تأليف فيورباخ والكتاب الثاني من تأليف شترنر . ــ ص : ٥٣ .

١٥ ــ كتاب لفيورباخ :

Grundsütze der philosophie der Zakunft

(مبادىء فلسفة المستقبل) ، زوريخ وونترتور ، ١٨٤٣ . ــ ص : ٥٤ .

١٦ ـ منظمة انكليزية للمبادلة الحرة تأسست في مانشستر عام ١٨٣٨ من قبل كولبرن وبرايت ، وكان غرضها الغاء الضرائب على استيراد القمح . وكانت تناضل ضد الملاكين العقاريين الذين كانوا يناضلون من جانبهم للابقاء على هذه الضرائب ، وكانت تخضع لتحريض بعض الصناعيين الذين كانوا يتوقعون أن يؤدي الاستيراد الحر للقمح الى انخفاض سعر الخبز والاجور . وقد حققت المنظمة مطالبها عام ١٨٤٦ ـ ص : ٦١ .

١٧ ـ قوانين اصدرها كرومويل عام ١٦٥١ ، وقد تجددت فيما بعد ، وكانت تنص على ان معظم البضائع المستوردة من اوروبا وروسيا وتركيا لا يجوز نقلها الا بواسطة سفن انكليزية او سفن البلدان المصدرة ، كما أن الملاحة على طول الشواطىء الانكليزية يجب أن تكون محصورة بالزوارق الانكليزية . وان هذه القوانين ، التي كان الغرض منها تشجيع البحرية الانكليزية ، قد كانت موجهة ضد هولندا بصورة رئيسية ، وقد الغيت من عام ١٧٥٣ حتى ١٨٥٤ ـ ص : ٦٩ .

١٨ ـ كانت هذه الضرائب التفاضلية تفرض رسوما مختلفة على نفس البضاعة وفقا لمصدرها ـ ص : ٦٩ .

١٩ ـ جون ايكيين (١٧٤٧ ـ ١٨٢٢) : طبيب انكليزي كان مؤرخا في الوقت نفسه ـ ص : ٧٠ .

٢٠ ـ اسحق نيتو (١٧١٥ ـ ١٧٨٧) : تاجر واقتصادي هولندي ، والشواهد الواردة بالفرنسية في النص مأخوذة من « رسالة عن غيرة التجارة » الواردة في كتابه **مبحث التداول والائتمان** ، امستردام ، ١٧٧١ . ـ ص : ٧٠ .

٢١ ـ كان ماركس وانجلز يعرفان آدم سميث في ذلك الحين من الترجمة الفرنسية
An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations

(بحث في طبيعة واسباب ثروة الامم) ص : ٧١

٢٢ ـ Du Contrat Social ، وهو المؤلف الشهير لجان جاك روسو . ـ ص : ٧٧ .

٢٣ ـ سيسموندي (١٧٧٣ ـ ١٨٤٢) : اقتصادي سويسري ، ناقد للراسمالية من وجهة نظر بورجوازية صغيرة . أما شربو ليبنر (١٧٩٧ ـ ١٨٦٩) ، فهو احد تلامذة سيسموندي ، وقد مزج افكار استاذه بآراء مستعارة من ريكاردو . ـ ص : ٨١ .

٢٤ ــ مدينة ايطالية تقع جنوبي نابولي ، وكانت في القرنين العاشر والحادي عشر مرفأ مزدهرا ، وقد تبنت ايطاليا بأسرها قانونها البحري . ــ ص : ٨٧ .

٢٥ ــ اشارة ساخرة الى ان مؤلفات « الابوين الكنائسيين » بوير وشترنر ، اللذين سيعمد ماركس وانجلز الى نقدهما من الآن فصاعدا ، قد نشرت عند ويقان في لايبزغ . ان **الايديولوجية الالمانية** ستتخذ ابتداء من هنا شكل تعليق على النصوص ، ومن هنا كانت كثرة الاستشهادات بالقديس برونو (بوير) والقديس ماكس (شترنر) . ــ ص : ٨٩ .

٢٦ ــ لوحة شهيرة لولهلم فون كولباخ يعود تاريخها الى ١٨٣٤ ــ ١٨٣٧ تمثل المجابهة في الهواء بين أرواح المقاتلين الذين سقطوا في ساحات القتال الكاتالونية . ــ ص : ٨٩ .

٢٧ ــ Das Westaphalische Dampfboot ، مجلة شهرية كان يصدرها « الاشتراكي الحقيقي » اوتو لونغ ، وقد صدرت من كانون الثاني ١٩٤٥ حتى كانون الاول ١٨٤٦ ، ومن ثم من كانون الثاني ١٨٤٧ حتى آذار ١٨٤٨ . وقد نشر في هذه المجلة ، عام ١٨٤٦ ، المقالة المغفلة من التوقيع التي تحمل عنوان « العائلة المقدسة او نقد النقد النقدي » ضد بوير وشركاه ، بقلم ف . انجلز و ك . ماركس ، فرنكفورت على المين ، ١٨٤٥ » . ص : ٨٩ .

٢٨ ــ اشارة الى مقالة ماكس شترنر التي ظهرت في ١٨٤٨ في مجلة ويقان ، المجلد الثالث « Recensenten Stirner » [« نقاد شترنر »] . ــ ص : ٩٠ .

٢٩ ــ في النص Santa Casa (البيت المقدس) ، وهو اسم مركز قيادة محاكم التفتيش في مدريد . ــ ص ٩٠ .

٣٠ ــ الدكتور غرازيانو من شخصيات المسرح الهزلي الايطالي ، وهو نموذج العالم الكاذب . ويتمت ماركس وانجلز ارنولد روج بهذا النعت في مناسبات عديدة . كما يسميانه احيانا « الدكتور غرازيانو العلم الالماني » . ــ ص : ٩٠ .

٣١ ــ المقصود من باب السخرية بالمجلد الثاني من مؤلف برونو بوير **القضية الصالحة الحرية وقضيتي الخاصة** مقالة عنوانها « خصائص لودفيغ فيورباخ » ظهرت في **مجلة ويقان الفصلية** ، ١٨٤٨ ، المجلد الثالث . ــ ص : ٩١ .

٣٢ ــ انظر مقالة برونو بوير : « لودفيغ فيورباخ » ، في Nordedeutsche Blätter

١٨٤٢ ، الدفتر الرابع . وقد صدرت هذه المجلة في مجلدين ، الاول في ١٨٤٤ ، والثاني في ١٨٤٥ ، تحت عنوان **اسهامات في حملة النقد** . ــ ص : ٦١ .

٣٣ ــ الاشارة الى مؤلفات فيورباخ : **تاريخ الفلسفة الحديثة . عرض وتحليل ونقد لفلسفة ليبنتز ، بير بايلي ؛ اسهام في تاريخ الفلسفة والبشرية ؛ جوهر المسيحية** ؛ ومقالته «**اسهام في نقد الفلسفة الوضعية**»، الذي نشر دون توقيع في **حوليات هال** عام ١٨٣٨ .

وتشير عبارة « الفلسفة الوضعية » هنا الى الاتجاه الديني والصوفي في الفلسفة الذي يمثله ك.هـ.ويس ، والشاب ج.غ. فخته ، و أ.غونتر ، و ف . بادر و ف . و . شيلنغ خلال السنوات الاخيرة من حياته ، وكان هذا الاتجاه ينتقد فلسفة هيغل من اليمين . وكان « الفلاسفة الوضعيون » يسعون الى اخضاع الفلسفة للدين ، وينكرون امكانية المعرفة العقلانية ، وينظرون الى الوحي الالهي على انه مصدر المعرفة « الوضعية » وكانوا يسمون جميع الانظمة القائمة على المعرفة العقلانية انظمة سلبية . ــ ص : ٦١ .

٣٤ ــ **العائلة المقدسة** ، المؤلف الذي نشره ماركس وانجلز في نقد فلسفة النقد لبوير وشركاه ــ ص : ٩٢ .

٣٥ ــ كانت منطقة اوريغون على الساحل الهادىء متنازعا عليها في ذلك الوقت بين الولايات المتحدة وبريطانيا . وقد حسم النزاع عام ١٨٤٦ ، فأعطي الجنوب الى الولايات المتحدة ، والشمال الى انكلترا ، وكان خط العرض ٤٥ هو الفاصل بينهما . ــ ص : ٩٢ .

٣٦ ــ اشارة الى مؤلفين لبرونو بوير : **نقد التاريخ الانجيلي للاناجيل** ، لايبزغ ١٨٤١ ، **والمسيحية المنزلة** ، زوريخ ١٨٤٣ . ــ ص : ٩٣ .

٣٧ ــ المقصود كتاب هيغل **علم ظواهر الفكر** ، وقد صدر عام ١٨٠٧ . ــ ص : ٩٣ .

٣٨ ــ انظر الترجمة العربية لكتاب ماركس وانجلز ، **العائلة المقدسة** ، منشورات دار دمشق ، ص : ٩٣ .

٣٩ ــ انظر المصدر نفسه ، ص : ٩٣ .

٤٠ ـ اشارة الى المقالة المغفلة في **مجلة ويغان الفصلية** والمعنونة «في حق الفرد المبرأ ؟ في المطالبة بنسخة عن الحكم الصادر بحقه » ، ١٨٤٥ ، المجلد الرابع . ـ ص : ٩٥ .

٤١ ـ ان شارون هو نوتي الجحيم ، وكان يتطلب رسما لقاء نقل اشباح الموتى عبر نهر أشيرون . ـ ص : ٩٦ .

٤٢ ـ انظر الترجمة العربية لكتاب **العائلة المقدسة** ، دار دمشق ، ص : ٩٧ .

٤٣ ـ ان الصفات « المضطربة ، الدفاقة ، المرتعشة » غير واردة في مقالة بوير ، وقد اضافها ماركس وانجلز اللذين استعاراها من قصيدة شهيرة لشيلر : Der Taucher ، **الغواص** . ـ ص : ٩٩ .

٤٤ ـ اشارة الى مسرحية شيكسبير **الليلة الثانية عشرة** ، الفصل الثالث ، المشهد الثاني . وان الترجمة الالمانية لنص شيكسبير تقول Gunst (معروف) بدلا من Kunst (فن) . ص : ١٠٠ .

٤٥ ـ انه جميع الشواهد التوراتية الواردة في الدفتر الثالث ، ص ٣٨ ، قد استشهد بها في **العائلة المقدسة** (انظر الصفحة ١٩٠ من الترجمة العربية). اما **المجلة الادبية**، وهي العنوان المختصر لمجلة Allgemeine literatur-Zeitung (**المجلة الادبية العامة**) ، فهي مجلة شهرية كان يصدرها الهيغلي الشاب برونو بوير في مدينة شارلتنبرغ من كانون الاول ١٨٤٣ حتى تشرين الاول ١٨٤٤ . ـ ص : ١٠٦ .

٤٧ ـ انظر **العائلة المقدسة** ، الترجمة العربية ، دار دمشق : ص : ٨ ـ ١٧ . ـ ص : ١٠٥ .

٤٨ ـ « **المسائل الانكليزية المحلية** » ـ عنوان مقالة لفوشر نشرت في **المجلة الادبية**. وقد كرس ماركس وانجلز الفصل الثاني من **العائلة المقدسة** لنقد فوشر . ـ ص : ١٠٥ .

٤٩ ـ اشارة الى نزاع نشب بين كارل نوفيرك وكلية الفلسفة في برلين . راجع الفصل الثالث من **العائلة المقدسة** . ـ ص : ١٠٥ .

٥٠ ـ انظر الترجمة العربية **للعائلة المقدسة** ، ص : ١٥٠ ـ ١٥١ . ـ ص : ١٠٦ .

٥١ ـ مقتطفات من مقالة برونو التي صدرت مغفلة من التوقيع في الدفتر الرابع من **المجلة الادبية بعنوان** « اعمال حديثة عن المسألة اليهودية » . ص : ١٠٦ .

٥٢ ـ مقتطفات من مقالة لبرونو بدون توقيع في **المجلة الادبية** بعنوان « ما هو غرض النقد حاليا ؟ » . ـ ص : ١٠٦ .

٥٣ ـ صدرت **المجلة الرينانية** في كولونيا من كانون الثاني ١٨٤٢ حتى ٣١ آذار ١٨٤٣ . ومن المعروف أن ماركس ساهم ابتداء من نيسان ١٨٤٢ في تحرير هذه الصحيفة التي أسسها بورجوازيون رينانيون معارضون للحكم المطلق البروسي ، وقد اصبح رئيسا لتحريرها في تشرين الاول ١٨٤٢ . وقد دافعت عن وجهة النظر الديموقراطية بمزيد من العزم . وقد حظرت الحكومة البروسية المجلة بمرسوم صادر في ١٥ كانون الثاني ١٨٤٣ . وقد توقف ماركس عن المساهمة في تحريرها منذ ١٧ آذار ١٨٤٣ ، لمعارضته المساهمين فيها الذين كانوا يعتقدون انه في الامكان محاباة الحكومة باتخاذ لهجة اكثر اعتدالا . ـ ص : ١٠٧ .

٥٤ ـ عبارة عن مأساة شيللر : **موت فالنشتاين** ، الفصل الرابع ، المشهد الثاني عشر . ـ ص : ١٠٨ .

٥٥ ـ فريدريك ويلهلم هرمان هنريكس ، هيغلي عجوز ، استاذ في الفلسفة (١٧٥٤ ـ ١٨٦١) . ـ ص : ١٠٩ .

٥٦ ـ انظر الترجمة العربية **للعائلة المقدسة** . ـ ص : ١٠٩ .

٥٧ ـ **الفلاسفة الاخيرون** ، كتاب لموريس هيس صدر في دارمستادت عام ١٨٤٥ ـ ص : ١١٠ .

٥٨ ـ نشر بروتو بوير مقالة في **المجلة الادبية العامة** ، الدفتر الاول ، بعنوان : « هنريكس ، مطالعات سياسية » . ـ ص : ١١٠ .

٥٩ ـ من المعروف أن اليهود ينكرون أن يكون يسوع المسيح هو النبي المنتظر ، نهم لا يبرحون ينتظرون مجيئه اذن . ـ ص : ١١١ .

٦٠ ـ المقصود هو تشارلز شيروود شتراتون ، وهو قزم اميركي اختار لقب الجنرال عقلة الاصبع . ـ ص : ١١٢ .

٦١ ــ يورد ماركس وانجلز هنا شاهدا من رواية هايني **حماقات اولاد** ، مع تحوير بسيط . ــ ص : ١١٣ .

٦٢ ــ ان كتاب **الاوحد وخاصته** قد طبع في نهاية عام ١٨٤٤ في لايبزغ عند اوتو ويغان . وان تاريخ النشر الوارد في الكتاب هو ١٨٤٥ . ومن المعروف ان ماكس شترنر اسم مستعار لجوهان كاسبار شميدت ، وهذا هو السبب في ان ماركس وانجلز غالبا ما يضعان اسم شترنر بين قوسين صغيرين . ــ ص : ١١٣ .

٦٣ ــ اشارة الى المقالات التالية : « الاوحد وخاصته » ، وهي مقالة لشيليغا ظهرت في Nordedeutsche Blätter ، المجلد التاسع ، ١٨٤٥ ، ومقالة فيورباخ (غير الموقعة) : « في موضوع **جوهر المسيحية** بالاشارة الى **الاوحد وخاصته** » ، وقد نشرت في **مجلة ويغان الفصلية** ، المجلد الثاني ، ١٨٤٥ ؛ وكراسة لهيس بعنوان « **الفلاسفة الاخيرون** » . وقد رد شترنر بمقالة نشرت في **مجلة ويغان الفصلية** (١٨٤٥) بعنوان : « نقاد شترنر » ، مدافعا عن كتابه . وهذا النص هو ما يسميه ماركس وانجلز في **الايديولوجية الالمانية** « الشرح الدفاعي » . ــ ص : ١١٣ .

٦٤ ــ ينقل ماركس وانجلز هنا وادناه الاسطر الاولى من قصيدة غوته الشهيرة : « **الغرور ! الغرور !** » :

« Ich hab' mein Sech auf Nichts gesteler. Iechhe

(« أسست قضيتي على لا شيء .
مرحى ! ») .

وان القسم الاول من كتاب شترنر يحمل عنوان : « است قضيتي على لا شيء » . ــ ص : ١١٣ .

٦٥ ــ العذارى المنتقمات ، Eumcnides ، بطلات من الميتولوجيا الاغريقية ، مكلفات بالانتقام للجرائم الرجسة . اما بوزيدون فهو آله البحر في الاساطير الاغريقية . ــ ص : ١١٧ .

٦٦ ــ Sine Beneficio Deliberandi ateve inventarii (ميزة التروي

والجرد) — مبدأ قديم لقانون الارث كان يمنح الوريث وقتا ليقرر ما اذا كان يريد ان يقبل الميراث او يرفضه . — ص : ١٢٣ .

٦٧ — ان مؤلف هيغل : **موسوعة العلوم الفلسفية في شكل موجز** ، يتألف من ثلاثة اقسام ، نشرت في فواصل متباعدة ، من ١٨١٧ حتى ١٨٤٢ . ١ — «علم المنطق» ٢ — « فلسفة الطبيعة » ، ٣ — « فلسفة الروح » . — ص : ١٢٥ .

٦٨ — راجع **محاضرات في فلسفة الطبيعة** لهيغل . — ص : ١٢٥ .

٦٩ — جاك المغفل Jacques le Bonhomme ، لقب الفلاح الفرنسي . ويطلق ماركس وانجلز هذا اللقب في **الايديولوجية الالمانية** على ماركس شترنر للتحقير . — ص : ١٣١ .

٧٠ — قصيدة من مؤلف مجهول ، عنوانها : Jockellies . — ص : ١٣٣ .

٧١ — حملات اسطورية قام بها الفراعنة وقادتهم الى اعماق آسيا وأوروبا . — ص : ١٣٤ .

٧٢ — راجع ديوجينوس لايرتوس : عشرة **كتب عن الحياة ، او مفاهيم واقوال الفلاسفة الشهيرين** . — ص : ١٣٧ .

٧٣ — **ايكارت** ، احد ابطال الاساطير الالمانية في العصر الوسيط ، وهو رمز للحارس الامين والرفيق المخلص الموثوق . — ص : ١٤٩ .

٧٤ — اراغو ، دومنيك فرنسوا (١٧٨٦ — ١٨٥٣) ، عالم فلكي وفيزيائي وعالم رياضي فرنسي . — ص : ١٥١ .

٧٥ — فلسفة اغريقية من زعمائها تاليس وانا كسمينذر وهيراكليطس ، وهي مادية الاتجاه ، وجدلية من بعض وجهات النظر ، وكانت حربتها موجهة ضد المعتقدات الدينية . — ص : ١٥٤ .

٧٦ — بنات دانوس اللائي قتلن الازواج الذين فرضوا عليهن ، وقد حكم عليهن بان يصببن الماء بصورة أزلية في برميل لا قرار له ، وهو رمز للعمل المستحيل الذي لا نهاية له . — ص : ١٥٨ .

٧٧ — الشاهد مأخوذ من مقالة لودفيغ فيورباخ « موضوعات اولية عن اصلاح الفلسفة » ، التي ظهرت في المجلد الثاني من **مؤلفات فلسفية المانية حديثة**

غير منشورة وغيرها ، التي نشرها ارنولد روح في سويسرا عام ١٨٤٣ . — ص : ١٦١ .

٧٨ — كان محظورا حتى ثورة ١٨٤٨ ، وتحت طائلة الجزاء المادي ، التدخين في شوارع برلين وحديقة تيرغارتن ، وهي حديقة كبيرة تقع في قلب المدينة. وكان الواشون يحصلون على قسم من الغرامة . — ص : ١٦٣ .

٧٩ — في الاصل الالماني Wasser polecken ، ومعناها الحرفي بولونيو المياه ، وهو اللقب الذي اعطي للبولونيين السيلزيين في المانيا ، ربما لان النوتيين الاوائل على نهر اودر كانوا في الاغلب من اصل بولوني . — ص : ١٦٥ .

٨٠ — اشارة الى حرب الافيون الاولى (١٨٣٨ — ١٨٤٢) ، وهي اول محاولة بذلها البريطانيون ليجعلوا من الصين نصف مستعمرة . وقد استخدم البريطانيون في هذه الحرب اسلحة جديدة . — ص : ١٦٨ .

٨١ — Eece iterum Crispinus ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهي الكلمات التي تفتتح المقالة الهجائية الرابعة لجوفينال ضد كريسبنوس ، وهو احد المقربين للامبراطور دوميتان . وانها لتعني مجازا : اللازمة عينها مرة اخرى . — ص : ١٧٥ .

٨٢ — الجيرونديون — حزب جمهوري ابان الثورة الفرنسية ، في اواخر القرن الثامن عشر ، وقد سمي كذلك لان عددا كبيرا من زعمائه من مقاطعة جيروند . وكان هذا الحزب يمثل البورجوازية الصناعية والتجارية ، وقد تارجح بين الثورة والثورة المضادة ، وعقد الصفقات مع النظام الملكي .

التيرميدوريون — اطلق هذا الاسم على جماعة من السياسيين اشتركوا في الانقلاب المضاد للثورة الذي اطاح باليعقوبيين في ٢٧ تموز عام ١٧٩٤ ، وهو يوافق التاسع من تيرميدور حسب التقويم الثوري ، وقد تم القضاء فيه على روبسبيير . — ص : ١٨٢ .

٨٣ — لوفاسور ، رونه دي لاسارت : **مذكرات** ، في اربعة مجلدات ، باريس، ١٨٢٩ — ١٨٣١ . — ص : ١٨٢ .

٨٤ — نوغاريه ، بيير جان — باتيست : **تواريخ سجون باريس والمحافظات** ، وهو يحتوي على مذكرات نادرة وثمينة . وانه ليقصد من ذلك كله ان يقدم

تاريخا الثورة الفرنسية ، وبخاصة طغيان روبسبير وعملائه وشركائه . والمؤلف مهدى الى جميع اولئك الذين اعتقلوا على انهم مشتبه بهم . باسي ١٧٩٧ ، في أربعة مجلدات . ــ ص : ١٨٢ .

٨٥ ــ **صديقان للحرية** ــ اسمان مستعاران استخدمهما كيرفيرسو وكلافلان ، مؤلفا **تاريخ ثورة ١٧٨٩** ، وهو مؤلف يقع في عدة مجلدات نشر في باريس في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . ــ ص : ١٨٢ .

٨٦ ــ مونتغايار ، غليوم اونوريه : **عرض زمني لتاريخ فرنسا** من ١٧٨٧ حتى ١٨١٨ ، باريس : ١٨٢٠ . ــ ص : ١٨٢ .

٨٧ ــ رولان دي لابلاتيير ، جان ــ مانون . **نداء الى الاجيال القادمة غير المنحازة،** بقلم المواطنة رولان . . . مجموعة من المقالات حررتها ابان اعتقالها في سجني ابي وسانت بيلاجي . باريس ، ١٧٩٥ . ــ ص : ١٨٢ .

٨٨ ــ لوفيه دي كوفري ، جان ــ باتيست : **مذكرات** ، ١٨٢٢ . ــ ص : ١٨٢ .

٨٩ ــ بوليو ، كلود فرنسوا : **ابحاث تاريخية عن اسباب ونتائج الثورة الفرنسية،** باريس ١٨٠١ ــ ١٨٠٣ . ــ ص : ١٨٢ .

٩٠ ــ رينيه ديستوربيه هيبوليت هو المؤلف الذي يستتر وراء الحرفين م . ر . ــ ص : ١٨٢ .

٩١ ــ مونجوا ، فيليكس ــ كريستوف ــ لويس فانتر دي لا تولوبر : **تاريخ مؤامرة مكسيميليان روبسبير** ، باريس ١٧٩٥ . ــ ص : ١٨٣ .

٩٢ ــ ان هذه الكلمات مقطع من نشيد بروتستانتي . ــ ص : ١٨٣ .

٩٤ ــ **الثياب الزرق** ــ اسم اطلق على جنود جيوش الجمهورية الفرنسية بسبب لون بزاتهم ؛ وعلى العموم ، فقد كان هذا الاسم يطلق على الجمهوريين تمييزاً لهم من الملكيين الذين كانوا يسمون **البيض** .

اللامتسرولون ــ Les Sans - Culottes ، الاسم الذي أطلق على الجماهير الفرنسية الثورية في أواخر القرن الثامن عشر . ولقد كان الاسم يسير في الاصل الى الشخص الذي لا يرتدي سروالا طويلا ، بل السروال القصير الذي لا يتجاوز الركبتين ، الخاص بركوب الخيل ، وكان الارستقراطيون والبورجوازيون الاغنياء يرتدونه . اما فقراء المدن ، الذين كانوا يرتدون سراويل طويلة ، فقد كان الارستقراطيون يسخرون منهم ويطلقون عليهم اسم اللامتسرولين . ــ ص : ١٨٣ .

٩٤ ـ يبدو هنا للوهلة الاولى ان ماركس وانجلز يضعان برودون على صعيد روبسبير . والحال ان ماركس ، في رسالته الى انينكوف بتاريخ كانون الاول ١٨٩٦ ، يعني في نفس السنة التي حررت فيها **الايديولوجية الالمانية** ، وفي **بؤس الفلسفة** بعد اشهر قليلة ، يوجه الى برودون الانتقادات الحادة التي نعرفها . ـ ص : ١٨٣ .

٩٥ ـ ج . براونغ : **الاوضاع السياسية والمالية في بريطانيا العظمى : مسبوقة بنبذة عن سياستها الخارجية وبمعلومات احصائية وسياسية عن فرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا** ، لندرا ١٨٣٤ . ـ ص : ١٨٦ .

٩٦ ـ المقصود كارل لودفيغ ميشيله ، مؤلف كتاب عنوانه **تاريخ الانظمة الفلسفة الاخيرة في المانيا ، من كانط الى هيغل** ، برلين ١٨٣٧ ـ ١٨٣٨ . ـ ص:١٨٦

٩٧ ـ كارل تيودور بايروهفر : **فكرة وتاريخ الفلسفة** ، ماربورغ ١٨٣٨ . ـ ص : ١٨٧ .

٩٨ ـ البوابة ، حيث كان الفيلسوف زينون (رواقي) يعلم عقيدته . ـ ص : ١٨٨

٩٩ ـ كوبفر غراين ، اسم قناة في برلين ، وشارع باسمها ، وكان هيغل يعيش في هذا الشارع . ـ ص : ١٨٨ .

١٠٠ ـ بيتان من اغنية بعنوان « في المانيا وحدها » للشاعر هوفمان فون فالرسليبن ، الذي نشر هنريخ جيرستبرغ مؤلفاته الكاملة في برلين عام ١٨٩٠ . ـ ص : ١٨٩ .

١٠١ ـ من جراء الحصار القاري الذي فرضه نابليون بحيث فقدت القهوة تماما . ـ ص : ١٩٩ .

١٠٢ ـ Tugenbund جمعية سياسية سرية نشأت في بروسيا عام ١٨٠٨ ، وكان من اهدافها تسعير المشاعر الوطنية عند السكان والنضال في سبيل تحرير المانيا من الاحتلال النابليوني واقامة حكومة دستورية . وقد اصدر ملك بروسيا ، نزولا عند رغبة نابليون ، اوامره بحل هذه الجمعية عام ١٨٠٩ ، لكنها استمرت في الوجود حتى عام ١٨١٥ . ـ ص : ٢٠٠ .

١٠٣ ـ ثورة تموز عام ١٨٣٠ في فرنسا ، وقد حملت الى العرش الفرنسي لويس فيليب خليفة لشارل العاشر . ـ ص : ٢٠٠ .

١٠٤ ـ ان كتاب لويس بلون **تاريخ عشر سنوات (١٨٣٠ ـ ١٨٤٠)** قد ترجمه الى الالمانية لودفيغ بوهل ونشر في برلين في ١٨٤٤ ـ ١٨٤٥ . ـ ص : ٢٠١ .

١٠٥ ـ الفيزيوقراطيون ـ اقتصاديون فرنسيون من القرن الثالث عشر كيسيني ، وميرسيه دي لاريفيير ، وتورغو ، وقد كان ماركس يقدر اعمالهم تقديرا عاليا ، ففي رأيه انهم وضعوا اسس « تحليل الانتاج الراسمالي » . ـ ص : ٢٠٢

١٠٦ ـ حلقة اسسها ممثلو الاوساط الديموقراطية ، وكانت نشيطة بصورة

خاصة منذ اوائل الثورة ، وكان فوشيه قلبها النابض . وان الحلقة الاجتماعية لتحتل مكانها في تاريخ الافكار الشيوعية نظرا لان كلود فوشيه تقدم بطلبات توزيع الارض توزيعا متكافئا ، والحد من الثروات الكبيرة ، والعمل لجميع المواطنين القادرين على العمل . ــ ص : ٢٠٢ .

١٠٧ ــ المقصود هو تاليران ، الذي كان اسقف اوتون من ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ . ــ ص : ٢٠٢ .

١٠٨ ــ كان اقتراح اسقف اوتون ينص على ان مناقشات الجمعية يجب الا تقتصر بعد الان على القضايا المدرجة في **الكراسات** (انظر الهامش ١٠٦) . وكان الاقتراح ينص على ان تواصل **الكراسات** تحديد الخط العام للمناقشات ، لكنه يحق للنواب أن يقدروا كل مسألة وفقا لتقديرهم الخاص . وكان تاليران يناظر بانه يجب على النائب الا يرتبط براي معين منذ البداية ، لانه كثيرا ما لا تتضح نظراته وتتخذ شكلها الاخير الا في سياق المناقشات . ــ ص : ٢٠٣ .

١٠٩ ــ **كراسات المظالم** Cahiers de doléances ــ قائمة بالشكاوى والتعليمات تنظمها الطبقات الثلاث ، وهي الوكالات التي كان الناخبون يقدمونها الى نوابهم في المجلس . ــ ص : ٢٠٣ .

١١٠ ــ Lot bailliages et 431 divisions des ordres هي النواحي الانتخابية في فرنسا ما قبل الثورة . ــ ص : ٢٠٣ .

١١١ ــ **لعبة التنس** : في ٢٠ حزيران ١٧٨٩ التقى نوا بالطبقة الثالثة ، الذين نادوا بانفسهم قبل ثلاثة ايام جمعية وطنية ، في ملعب التنس في فرساي (ذلك ان قاعة تسليات الملك الصغرى ، وهي مقر اجتماعهم الرسمي ، قد اغلقت بامر الملك) ، واقسموا الا يتفرقوا حتى تحصل فرنسا على دستور .

سرير العدالة ــ المقصود اجتماع مجلس الدولة في ٢٣ حزيران ١٧٨٩ . وقد اعلن الملك في هذا الاجتماع ان القرارات التي اتخذتها الطبقة الثالثة في ١٧ حزيران ملغاة وطلب حل الجمعية فورا ، لكن نواب الطبقة الثالثة رفضوا ، بالرغم من أوامر الملك ، ان يغادروا القاعة وتابعوا مناقشاتهم . ــ ص : ٢٠٣ .

١١٢ ــ يشربون في برلين جعة خاصة ، Weissbier ، او الجعة البيضاء . ص : ٢٠٤ .

١١٣ ــ عبارة ماخوذة من مقالة مغفلة من التوقيع بعنوان : بروسيا منذ تعيين ارندت حتى اقالته بومر ، وقد نشرت في : **احدى وعشرين ورقة من سويسرا** ، وهي مجموعة من المقالات نشرها الشاعر الالماني جورج هرويغ في زوريخ وونترتور في عام ١٨٤٣ . ــ ص : ٢٠٥ .

١١٤ ــ جون ويد : **تاريخ الطبقات المتوسطة والعاملة** . ــ ص : ٢٠٧ .

١١٥ ـ العامية ـ La jacquerie ـ انتفاضة فلاحية وقعت عام ١٣٥٨ في الاقاليم الواقعة الى الشمال الغربي من باريس ضد مساوىء النبلاء والعصابات المسلحة ، أثناء أسر الملك جان الصالح في انكلترا ، وقد سحقها النبلاء بكل قسوة . ـ ص : ٢٠٨ .

١١٦ ـ كان وات تايلر زعيما لانتفاضة فلاحية وقعت عام ١٣٨١ . ـ ص : ٢٠٨

١١٧ ـ Evil May Day ـ هو الاسم الذي اطلق على انتفاضة قام بها سكان مدينة لندن في الاول من أيار عام ١٥١٨ ، وكانت ثورة قامت بها الطبقات الدنيا من سكان المدينة ضد التجار الاجانب الذين كانت قوتهم تتعاظم بصورة رهيبة . ـ ص : ٢٠٨ .

١١٨ ـ قاد روبرت كيت Robert Ket عام ١٥٤٩ اكبر انتفاضة فلاحية حدثت في شرقي انكلترا ، بحيث لم يكن بد من ارسال جيش لجب مزود بالمدفعية ضد الثائرين الذين قتل ثلاثة آلاف منهم في المعركة ، ونفذ حكم الاعدام بعدد اكبر منهم . وقد شنق روبرت كيت في احدى ساحات نورفيتش . ـ ص : ٢٠٦ .

١١٩ ـ تفاقمت الازمة الاقتصادية في انكلترا عام ١٨٤٢ ، وانتشرت الحركة الميثاقية انتشارا عظيما . ـ ص : ٢٠٩ .

١٢٠ ـ ان انتفاضة ويلش التي اندلعت بصورة باكرة جدا عام ١٨٣٩ قد انتهت نهاية دامية . ـ ص : ٢٠٦ .

١٢١ ـ المقصود الغاء شرط البروليتاري، يعني الغاء العمل المأجور . ويستخدم المؤلفان هنا العبارة الهيغلية Aufheben ، التي تعني الالغاء مع التجاوز . ـ ص : ٢١٠

١٢٢ ـ المفكرون الاحرار (Freijester)، وقد اضفى المؤلفان على الاسم مسحة من السخرية باستخدامهما تعبيرا من اللهجة العامية البرلينية ، والمقصود هم « الاحرار » ، وهو اسم استخدمته جماعة من رجال الادب الهيغليين الشبان ، وكانت تعمل في برلين في اوائل الاربعينات من القرن الماضي ، وتتشكل نواتها من برونو وادغار بوير ، وادوارد ماين ، ولودفيغ بوهل ، وماكس شترنر ، وآخرين . وقد انتقد ماركس الاحرار في رسائله منذ عام ١٨٤٢ ، ورفض ان ينشر مقالاتهم التافهة والمدعية في المجلة الرينانية عندما كان يصدرها . ـ ص : ٢١٠ .

١٢٣ ـ صحيفة كانت تصدر في باريس وتحمل هذا العنوان الصغير : صحيفة التنظيم الاجتماعي . ـ ص : ٢١١ .

١٢٤ ـ كانت الحركة الميثاقية الانكليزية في اوجها اذن ، وسرعان ما سوف تتفسخ . ـ ص : ٢١٢ .

١٢٥ ـ انظر بصورة خاصة مقالات ماركس بصدد « المسألة اليهودية » و « اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل » ، ومقالة انجلز « موجز نقد الاقتصاد

السياسي » في **الحوليات الفرنسية الالمانية** ، منشورات ديتز ، المجلد الاول . ــ ص : ٢١٥ .

١٢٦ ــ في عام ١٨٤٣ ، ظهر في زوريخ مؤلف مغفل من التوقيع حمل عنوان : **الشيوعيون في سويسرا ، حسب الوثائق التي عثر عليها عند ويتلنغ . نسخة طبق الاصل عن التقرير المرفوع الى الحكومة العليا لمقاطعة زوريخ** . كان مؤلف هذا الكتاب حقوقيا رجعيا هو الدكتور جوهان غاسبار بلونتشلي ؛ ومن هنا كان عنوان تقرير بلونتشلي الذي يطلقه عليه ماركس وانجلز في سياق الكتاب . ــ ص : ٢١٥ .

١٢٧ ــ كان ج . لورنز فون شتاين استاذا للفلسفة والحقوق في جامعة كييل وعميلا سريا للحكومة البروسية ؛ وقد نشر عام ١٨٤٢ في لايبزغ مؤلفا بعنوان : **الاشتراكية الشيوعية في فرنسا الحالية . اسهام في التاريخ المعاصر** . ــ ص : ٢١٥ .

١٢٨ ــ جون وات : **حقائق واوهام الاقتصاديين السياسيين** ، الخ . مانشستر ١٨٤٢ . اما جوسواه هوبسون فقد كان رئيس تحرير الصحيفة الانكليزية **نورثرن ستار (نجمة الشمال)** ، التي كثيرا ما يستشهد انجلز بها في كتابه **أوضاع الطبقات الكادحة في انكلترا** . ــ ص : ٢١٧ .

١٢٩ ــ انظر الترجمة العربية لكتاب **العائلة المقدسة** ــ ص : ٢١٧ .

١٣٠ ــ جماعة نشر الايمان Congregatis di propeganda fide ــ منظمة اسسها البابا من اجل نشر الكاثوليكية ومحاربة جميع انواع الهرطقة . ــ ص : ٢٢٠ .

١٣١ ــ النقد في هيئة مجلد حاذق Kritik in Buchbindermeistergestalt ــ لقب ساخر اطلقه ماركس وانجلز في **العائلة المقدسة** على كارل رينهاردت الذي أصدر في الدفترين الاولين من **المجلة الادبية الجديدة** مقالة بعنوان : « كتابات عن الاملاق » انتقد فيها ، فيما انتقده ، مقالة بقلم أ.ت. فونيكلر بعنوان : « اسباب نمو الاملاق » مقتطفة من كتابه **عروض صحفية** . وان هذا الكتاب هو المقصود هنا . ــ ص : ٢٢٧ .

١٣٢ ــ عنوان الكتاب الاصلي : **اوضاع الفقراء ، أو تاريخ الطبقات الكادحة في انكلترا** . ــ ص : ٢٢٧ .

١٣٣ ــ صدر مؤلف غيزو عام ١٨٤٠ ؛ أما مؤلف مونتيبل فيقع في عشرة مجلدات صدرت من ١٨٢٧ حتى ١٨٤٢ ، وهي تدرس أوضاع الفرنسيين خلال « القرون الخمسة الاخيرة » . ــ ص : ٢٢٧ .

١٣٤ ــ هنود حمر كانوا يقيمون فيما مضى بين بحيرة ميشيغان وبحيرة هوردن ، على الحدود الفاصلة بين الولايات المتحدة وكندا . ــ ص : ٢٣٢ .

١٣٥ ــ نقول اليوم : المنظرين الاشتراكيين من اصل بورجوازي ، الذين لا يؤيدون اسقاط النظام الاجتماعي بواسطة العنف . ــ ص : ٢٣٤ .

١٣٦ — شيكسبير : **تيمون الاثيني**، الفصل الرابع، المشهد الثالث . — ص: ٢٤١ .

١٣٧ — ان اسحق بيرير (١٨٠٠ — ١٨٧٥) ، اخا يعقوب بيرير ، هو مؤلف هذا الكتاب . وكلا الاخوان مصرفيان . — ص : ٢٤٢ .

١٣٨ — جزيرة وهمية سمي سانشو بانزا حاكما لها في **دون كيشوت** لسرفانتس . — ص : ٢٤٤ .

١٣٩ — في الميتولوجيا الاغريقية التوامان كاستور وبولوكس ، وهما يعتبران ، في صورة كوكبة التوامين ، نصيري البحارة . — ص : ٢٤٤ .

١٤٠ — الافلاس الفوضوي — Banqueroute cochonne : النوع الثاني والثلاثون من اصل الانواع الستة والثلاثين للافلاس عند فوريه . وان فوريه ليصف هذا النوع من الافلاس ، في مؤلفه غير الكامل عن **الوحدات الخارجية الثلاث** ، كما يلي : « ان الافلاس الفوضوي هو افلاس الرجل البسيط الذي ، بدلا من ان يتصرف وفقا للقواعد العامة ، يجلب الدمار على زوجته ، وابنائه ، وعلى نفسه ، وفي الوقت نفسه يعرض نفسه للخطر المزدوج : القبض عليه من قبل السلطات ، وازدراء اصدقائه التجار الذين لا يوافقون على افلاس ذلك الرجل الذي لا يعرف كيف يخلص نفسه ويتصرف وفقا للمبادىء العامة » . — ص : ٢٤٨ .

١٤١ — سلسلة جبال في اسبانيا تفصل قشطالة الجديدة عن الاندلس . — ص : ٢٥٠ .

١٤٢ — لنذكر بان ماركس يستخدم عبارة Verkehr ، التي نترجمها بعبارة « تعامل » ، كما يستخدمها في رسالته الى انينكوف بتاريخ كانون الاول ١٨٤٦ ، بمعنى العلاقات الاجتماعية . ويقول ماركس في هذه الرسالة : « آخذ كلمة « التعامل » بمعناها الاوسع ، كما تقول بالالمانية : Verkehr . مثال ذلك ان الامتياز ، ومؤسسة النقابات الحرفية والجيروندات ، والنظام التنظيمي في العصر الوسيط قد كانت علاقات اجتماعية .. الخ » . — ص : ٢٥٧ .

١٤٣ — يقول النص : Middleman ، ومعناها عامة وسيط ، او سمسار ، او بائع بالمفرق . ولقد كان في ايرلندا مزارعون وسطاء ، او على حد تعبير انجلز **مزارعون بصفة رؤساء** Fermiers en chefs . وكانوا يستأجرون الارض من بعض الملاكين العقاريين كي يعودوا فيؤجرونها ، في شكل قطع صغيرة ، بمعدل ربح اعلى . ولقد كان يوجد في ايرلندا ، فيما عدا الملاك العقاري والفلاحين الذين يستثمرون الارض ، عشرة وسطاء من هذا النمط او اكثر . — ص : ٢٦١ .

١٤٤ — حسب مناقبية بنتام ، فان اعمال الانسان الاخلاقية هي تلك الاعمال التي تكون حصيلة الافراح فيها اعظم من حصيلة الاتراح ، وان عملية تنظيم لوائح طويلة عن الافراح والاتراح ومقارنتها ببعضها البعض لتقرير مناقبية كل عمل هي ما يسميه ماركس وانجلز محاسبة بنتام » . — ص : ٢٧٢ .

١٤٥ — مؤابيت وكوبيبك ، ضاحيتان قديمتان لبرلين احتوتهما المدينة فيما

بعد . وبوابة هامبورغ هي بوابة المدينة عند حدودها الشمالية ، وقد تهدمت فيما بعد . ــ ص : ٢٧٧ .

١٤٦ ــ ايكستهوتانت ــ البائع المتجول نانت : شخصية من مأساة الكاتب الالماني ك . فون هوليتي **مأساة برلين** . وقد صنع منها الممثل الهزلي الالماني ف . بكمان تمثيلية تهريجية شعبية بعنوان **استجواب البائع المتجول نانت** . وقد بات اسم نانت رمزاً للمهرج المرح الذي يتفلسف ويثرثر ويتفوه بمناسبة وغير مناسبة بالفكاهات الرائجة باللهجة الشعبية البرلينية . ــ ص : ٢٨٤ .

١٤٧ ــ بلوكسبرغ ــ قمة السلسلة الجبلية هارز في المانيا الوسطى . وتجعل منها الاساطير الشعبية نقطة تجمع الساحرات اللائي يأتين للاحتفال بعيدهن في ليلة والبورجيس (راجع **فاوست** غوته) . وان قمما عديدة اخرى في ميتلمبورغ والمانيا الوسطى تحمل اسم بلوكسبرغ التي ترتبط بها تصورات وهمية عن « الارواح الشريرة » . ــ ص : ٢٩٦ .
١٤٨ ــ اشارة الى فصل من دون كيشوت . ــ ص : ٢٩٦ .

١٤٩ ــ بروكوست قاطع طريق من الاساطير اليونانية ، وقد كان يجبر جميع الذين يقعون في قبضة يده على الاستلقاء في فراش خاص ، فاذا كانوا قصارا اطالهم بضربات المطرقة ، واذا كانوا طوالا قصرهم عنوة . وفراش بروكوست يشير الى وضع الزامي يقحم فيه شيء ما عنوة . ــ ص : ٢٩٩ .

١٥٠ . ــ اسم لاتيني يستخدم في نظرية المنطق للدلالة على اي كائن انساني . مثلا : البشر جميعا فانون . وكايوس انسان ؛ فكايوس فان اذن . ــ ص : ٣٠١ .

١٥١ ــ هذه الكلمات ماخوذة من مقالة لشيليغا نشرت في **المجلة الادبية الجديدة**، الكراسة السابعة : « اوجين سو : اسرار باريس » . ــ ص : ٣٠٩ .
١٥٢ ــ **ابن الصحارى** ــ مأساة من تأليف فريديك هالم ، وقد مثلت للمرة الاولى عام ١٨٤٢ ، ونشرت عام ١٨٤٣ . ــ ص : ٣١٨ .

١٥٣ ــ ظهر هذا المؤلف عام ١٨٣٦ في باريس ، وفي عام ١٨٤٥ ، اصدر السيد شيفاليه في بروكسل **بحث في الاقتصاد السياسي القي في كوليج دي فرانس** . ــ ص : ٣٠٩ .
١٥٤ ــ **سبانسو بوشو** ــ عقاب جسدي رهيب كان المستعمرون يطبقونه في سورينام (اميركا الجنوبية) . ويصف شارل كونت ، في كتابه **مبحث التشريع** ، هذا العقاب كما يلي : تقيد يدا المحكوم ويجبر على وضع ركبتيه بين ذراعيه ، ثم يضجع على جانبه ويحتفظ به مقيدا بصورة وثيقة على هذا القرار ، مثل فروج معد للشي ، بواسطة وتد مغروز في الارض ، وهو لا يستطيع في هذه الوضعية أن يتحرك اكثر مما لو كان ميتا . ثم يأتي زنجي مسلح بقبضة من اغصان الصبار المعقدة ويجلده حتى ينتزع الجلد عن جسده . عندئذ يقلبه على الجانب الآخر ، ويستأنف جلده ، والدم يروي الارض من تحته . وفي نهاية العقوبة ، يغسل جسد الرجل البائس بعصير

البرتقال الممزوج بمسحوق البارود ، تفاديا لموات الجسد . وعندما تنتهي هذه العملية ، يرسل الى كوخه كي يسترد عافيته ، ان كان هذا الامر ممكنا بعد بالنسبة اليه » . — ص : ٣٢٤ .

١٥٥ — في عام ١٧٩١ اندلعت في جزيرة هاييتي ثورة العبيد السود التي استمرت حتى عام ١٧٩٣ . وكان العصاة ، يتزعمهم توسان لوفرتور ، يقاتلون اصحاب المزارع والمستعمرين طلبا للحرية والارض والاستقلال ، ولقد انتزعوا بنضالهم الغاء العبودية . — ص : ٣٢٥ .

١٥٦ — كان المحكوم عليهم غالبا ما يلزمون بادارة الطواحين بأقدامهم . — ص : ٣٢٥ .

١٥٧ — **المدرسة التاريخية** — اتجاه رجعي في العلوم التاريخية والحقوقية ظهر في المانيا في اواخر القرن الثامن عشر . **الرومانسيون** . — اتجاه ايديولوجي قريب من المدرسة التاريخية في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وقد حلل ماركس بالتفصيل هذين الاتجاهين في **البيان الفلسفي لمدرسة الحقوق التاريخية** وفي **اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل** . — ص : ٣٣١ .

١٥٨ — بيت شعري من قصيدة لشاميشو : « قصة ماسوية » . ويمكن ان تعني هذه العبارة ايضا ، انه يكرر ابدا القصة المملة ذاتها . — ص : ٣٣٦ .

١٥٩ — **الجداول العشرة** — النسخة الاصلية لقانون **الجداول الاثني عشر** Les duodocin tabularum ، وهو أقدم منصب تشريعي في الدولة الرومانية ، وقد اتخذ هذا القانون في ختام الصراع بين العاميين والاشراف ، في ظل الجمهورية ، في اواسط القرن الخامس قبل الميلاد ؛ وقد كان نقطة الانطلاق بالنسبة الى تطور الحق المدني الروماني . — ص : ٣٣٧ .

١٦٠ — شيهلي : صاحب مقهى في برلين اعتاد البورجوازيون من اصحاب الآراء الراديكالية ، والكتاب بصورة خاصة ، ان يلتقوا عنده في الاربعينات من القرن التاسع عشر . — ص : ٣٦٤ .

١٦١ — من المعروف ان انصار المبادلة الحرة ، وصناعيين من امثال كوبن بصورة خاصة ، قد طالبوا بالغاء الرسوم المفروضة على الحبوب التي كان ينتفع منها الملاكون العقاريون . وقد تحققت مطالبهم عام ١٨٤٦ . — ص : ٣٤٥ .

١٦٢ — حديقة في برلين . — ص : ٣٤٦ .

١٦٣ — ان الكلمات المستشهد بها هي من **رسالة القديس يعقوب** ، **العهد الجديد** . — ص : ٣٤٨ .

١٦٤ — هذا التعبير مأخوذ عن غوته : **فاوست** ؛ القسم الاول ، المشهد الثاني ، حيث ورد ما يلي : « ان القانون والحق يورثان ، مثل داء أزلي » . — ص : ٣٥١ .

١٦٥ ـ **فاوست** ، المشهد الاول ، على لسان ميستفيلوس : « هذا الشيء الاخرق الذي هو العالم » . ـ ص : ٣٥١ .

١٦٦ ـ بيتان من قصيدة هايني : **انشودة الجبل** . ـ ص : ٣٥٥ .

١٦٧ ـ يقصد المؤلفان كتاب بوير : **الاتجاهات الليبرالية في المانيا** . ـ ص : ٣٥٨

١٦٨ ـ يقصد المؤلفان كتاب سكلوزر : **تاريخ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر حتى سقوط الامبراطورية الفرنسية** . ـ ص : ٣٥٨ .

١٦٩ ـ يقصد المؤلفان كتاب موزيس هيس : **الحكم الثلاثي الاوروبي** . ـ ص : ٣٥٨ .

١٧٠ ـ يقصد المؤلفان الخطاب الذي القاه غيزو في جلسة مجلس اعيان باريس بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤٤ . ـ ص : ٣٥٨ .

١٧١ ـ يقصد المؤلفان كتاب كارل توبرك : **في الاسهام في الدولة** . ـ ص : ٣٥٨

١٧٢ ـ ماساة من تاليف ليسنغ ـ ص : ٣٥٨ .

١٧٣ ـ شريعة الاهل Jus talienis ـ شريعة العين بالعين والسن بالسن . ـ ص : ٣٧٦ .

١٧٤ ـ Gewere الجرمان القدماء ـ السيادة الشرعية للرجل الحر على ارضه ، فهو سيدها بلا منازع ، ويضع تحت حمايته كل الاشياء والكائنات الموجودة عليها . ـ ص : ٣٦٧ .

١٧٥ ـ Compensatio ـ التكفير عن جنحة او اثم ارتكبه المرء . ـ ص : ٣٦٧

١٧٦ ـ Satisfctio ـ التعويض على الدائن بأداءمختلفعن الدين المفقود . ـ ص : ٣٦٧ .

١٧٧ ـ Logos barbrorum ـ قوانين البرابرة : وقد حررت بين القرنين الخامس والتاسع ، ولم تكن في جرهرها سوى لائحة بالحق المالوف عند القبائل الجرمانية المختلفة (الفرنكيين والفريزونيين وغيرهم) . ـ ص : ٣٦٧ .

١٧٨ ـ Consuetidines feodorum ـ العادات الاقطاعية : خلاصة للحق الاقطاعي الوسيطي ، وقد حررت في مقاطعة بولونيا في الثلث الاخير من القرن الثاني عشر . ـ ص : ٣٦٧ .

١٧٩ ـ **هرماندادا المقدسة** ـ اتحاد المدن الاسبانية اسس حوالي اواخر القرن الخامس عشر بتأييد من السلطات الملكية التي كانت تستهدف استغلال البورجوازية لمصلحتها في النضال الذي كانت تخوضه ضد الاقطاعيين الكبار ، وقد مارست القوات المسلحة لهرماندادا المقدسة ، ابتداء من القرن السادس عشر ، وظائف الشرطة .

وقد اطلق هذا الاسم في وقت لاحق على الشرطة ، بمعنى ينطوي على السخرية والاحتقار . — ص : ٣٦٨ .

١٨٠ — سباندو : في ذلك الحين قلعة تقع الى الغرب من برلين ، وكانت سجنا للموقوفين السياسيين الذين استخدموا في اعمال التحصينات . — ص : ٣٦٨ .

١٨١ — قناة تير غارتن في برلين . — ص : ٣٧٠ .

١٨٢ — شخصية من **دون كيشوت** . ص : ٣٧٠ .

١٨٣ — ان مؤلف « نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء » هو البارون دي لوردوريكس (١٧٨٧ — ١٨٦٠) ، رئيس تحرير Gasette de France [مجلة فرنسا] — ص : ٣٧١ .

١٨٤ — ساران الكبير (١٧٨٩ — ١٨٤٤) هو داعية للملكية ، اما بونالد وميستر فمفكران رجعيان وملكيان . — ص : ٣٧١ .

١٨٥ — **قوانين ايلول** — قوانين رجعية اصدرتها الحكومة الفرنسية في ايلول من عام ١٨٣٥ . ولقد تذرعت الحكومة بمحاولة اغتيال لويس فيليب التي جرت في ٢٨ تموز ، فحدت من اختصاصات لجان المحلفين وفرضت قيودا قاسية على الصحافة ، ونصت على زيادة الكفالات بالنسبة الى المجلات الدورية ، والاعتقال والغرامات الباهظة على نشر اي مقال ضد الملكية وضد النظام السياسي القائم . — ص : ٣٧٢ .

١٨٦ — **الوثيقة الكبرى** — Magna Charta : وثيقة فرضها الاقطاعيون الانكليز الكبار على الملك حنا الذي لا ارض له ، يدعمهم في ذلك الفرسان والمدن . ان الوثيقة التي جرى توقيعها في ١٥ حزيران عام ١٢١٥ في حقل رينماد على ضفاف التاميز قد حدت من امتيازات الملك في مصلحة الاقطاعيين الكبار (البارونات) بصورة رئيسية ؛ كما تضمنت بعض التنازلات في مصلحة الفرسان والمدن . اما كتلة السكان ، والرقيق ، فلم تعد عليهم الوثيقة بأية منفعة . — ص : ٣٨٠ .

١٨٧ — حاباكوك — احد انبياء التوراة ، ان كتاب حاباكوك يحتوي على خليط من التصورات الاشد تنوعا ويعبر عن عجز مؤلفه عن ادراك الحقيقة القائمة . — ص : ٣٨١ .

١٨٨ — اشارة الى الحقيقة التالية ، الا وهي ان شترنر حاول في صيف عام ١٨٤٥ ان يكسب قوته باقتتاحه محلا للتجارة بالحليب بعد ان افلس نشاطه على الصعيد الادبي . وقد استطاع ان يحصل على الحليب ، لكن احدا لم يشتره منه ، ولم يكن له بد من طرح هذا الحليب الذي فسد . — ص : ٣٨٦ .

١٨٩ — انظر ناسو وليم سينيور : **ثلاث محاضرات عن معدل الاجور** . — ص : ٣٨٩ .

١٩٠ — **الحلف المقدس** — حلف عقدته الدول المناهضة للثورة ضد جميع الحركات التقدمية في اوروبا . وقد تأسس الحلف في ٢٦ ايلول ١٨١٥ في باريس — بمبادرة

من القيصر الكسندر الاول ــ من روسيا والنمسا وبروسيا ، ثم انضمت اليه معظم الدول الاوروبية ، باستثناء انكلترا التي ظلت خارجه بصورة مبدئية . وان الوثيقة الاساسية للحلف ، وهي « مبادىء الحلف المقدس » ، قد صيغت بلهجة دينيــة وصوفية . وقد تعهدت الدول الاعضاء في الحلف المقدس على تبادل التأييد في قمع جميع الحركات الشعبية الثورية حيثما اندلعت . وقد تفكك الحلف المقدس في مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر . ص : ٣٨٩ .

١٩١ ــ في الاصل Pandectes ، وهي عبارة اغريقية (باللاتينية Digesta و خلاصة) تشير الى القسم الاهم من الحق الروماني ، وهي خلاصة مقتطفات المشرعين الرومان التي تعكس مصالح اصحاب العبيد . وقد نشرت اثناء حكم الامبراطور جوستنيان . ــ ص : ٣٩١ .

١٩٢ ــ احدى شخصيات دون كيشوت . ــ ص : ٣٩٨ .

١٩٣ــ الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار ــ Preussische seehanlungsgesell schaft تأسست عــام ١٧٧٢ وزودت بمجموعــة من الامتيازات الهامــة من قبل الدولة . وقد وضعت قروضا كبيرة تحت تصرف الحكومة ولعبت عمليــا دور المصرفي والوسيط حيالها . وان مرسوم ٢٧ تشرين الاول لعام ١٨١٠ حول اسهم والتزامات الشركة الى سندات للدين العام ، وبذلك وضع حدا لنظام الشركة القديم . وان الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار قد تحولت فيما بعد الى مصرف الدولة البروسية . ــ ص : ٤٠١ .

١٩٤ ــ ذلك كان شعار المجلة الاسبوعية الثورية **ثورات باريس** التي صدرت في باريس من تموز ١٧٨٩ حتى شباط ١٧٩٣ . وكان النص الكامل يقول : « ان الكبار لا يبدون لنا كبارا الا لاننا نجثو على ركبنا . فلننهض ! » . ــ ص : ٤٠٩ .

١٩٥ ــ الكتائب ــ Phalanstères : اسم كان شارل فوريه يطلقــه على « المستعمرات الاشتراكية » التي كان يطمح الى تأسيسها . ــ ص : ٤١٠ .

١٩٦ ــ **الرسل العرجان** ــ Hinkende Botten : منشورات اشبه بتقويم ظهرت حوالي عام ١٥٩٠ وكانت تشكل تكملة **للصحف الجديدة** التي كانت تنشر انباء سريعة جدا وزائفة في اغلب الاحيان . أما **الرسل العرجان** فكانت على العكس من ذلك تلخص احداث السنة السابقة وتؤكد على صحتها بالاحرى من مغزاها . وكثيرا ما كان هذا البطء في التعليق على الاحداث يثير السخرية . مثلا نشرت صورا كاريكاتورية محفورة على الخشب تمثل كسيحا مستلقيا بصورة مقلوبة على حصان عجوز يكاد لا يقف على قوائمه ، بينما ساعي البريد يتجاوزه خببا على جواد جموح . ــ ص : ٤١٤

١٩٧ ــ التالير ــ عملة المانية قديمة تساوي ثلاثة ماركات ذهبية . ــ ص : ٤١٦

١٩٨ ــ كانت الاضرابات تسمى « تحالفات » في فرنسا في القرن التاسع عشر . ــ ص : ٤١٧ .

١٩٩ ــ انقطاع عن العمل ــ Turnout بالانكليزية ــ في ذلك الحين لم يكن لكلمة اضراب Strebe وجود في القاموس الالماني بعد . ــ ص : ٤١٩ .

٢٠٠ ــ كلاقيلينو ــ حصان خشبي اركب الماجنون دون كيشوت عليه وقد عصبوا عينيه موحين اليه انه يطير عبر النظام الشمسي . ــ ص : ٤١٩ .

٢٠١ ــ الفندالبون Vandales ــ شعب جرماني اجتاح بلاد المغول واسبانيا وافريقيا الشمالية في القرنين الخامس والسادس ، وكان سلوكه بالغ الهمجية . وان للكلمة في الوقت الحاضر معنى الابتزاز والتخريب . وماركس يستانف هنا تلميحاته السابقة الى « الجرمان في القرن السادس » . ــ ص : ٤٢٤ .

٢٠٢ ــ ان مقطوعة Requiem ، التي بداها موزارت ، قد اتمها فرانز كسافر سوسماير . ــ ص : ٤٢٥ .

٢٠٣ ــ المقصود هم الاشتراكيون الطوباويون ، وعلى الاخص فوريه وتلامذته ، انصار خطةمن اجل تحويل المجتمع بواسطة الاصلاحات، بما يسمونه « تنظيم العمل » ، بصورة تتعارض مع توخي الانتاج في النظام الراسمالي . ــ ص : ٤٢٥ .

٢٠٤ ــ **الجوهر** ــ يقصد من هذه الكلمة في الفلسفة الكلاسيكية ما يملك ، في كائن ما ، وجودا دائما ، مستقلا عن مظهره في هذه اللحظة او تلك . مثال ذلك ان البنية الكيميائية لجسم ما يمكن اعتبارها « جوهرا » مستقلا عن حالته السائلة او الصلبة او الغازية . وان نقيض ذلك هو « العرض » ، المظهر الطارىء والمتحول الذي يتظاهر الجوهر به . ويسخر ماركس من الفلاسفة الذين جعلوا من هذا التمييز ، المفيد في بعض الاحوال ، حقيقة في ذاتها . (انهم يدرسون الانسان المجرد لا البشر كما هم في واقع الامر ، كمنتجات تاريخهم وبيئتهم) . وهذا هو السبب في أن ماركس يصفهم بأنهم شخصيات من **دون كيشوت** .

لقد كان دون كيشوت ، هو الآخر ، يأخذ العالم الوهمي لروايات الفروسية على انه الواقع القائم . ــ ص : ٤٢٧ .

٢٠٥ ــ كل بحث عن الابوة ممنوع ــ Toute recherche de la paternité est interdite ــ البند ٣٤٠ من مدونة نابليون . ــ ص : ٤٣٢ .

٢٠٦ ــ ويلنهول ــ مدينة صغيرة في كونتية ستافورد شاير في انكلترا ، حيث مركز صناعة الحديد . ــ ص : ٤٣٤ .

٢٠٧ ــ اشارة الى ان شترنر اهدى كتابه الى زوجته ، ماري دانهاردت . وان « روح عنوان كتابه » صيغة خطها شترنر نفسه . وفي مؤلفه **الاوحد وخاصته** يطبق شترنر هذه الصيغة على بتينا فون ارنيم تنويها بمؤلفها الذي يحمل عنوان : **هذا الكتاب يخص الملك** . ــ ص : ٤٣٤ .

٢٠٨ ــ غودوين : Enquiry Concerning Political Justice' and its Influence on Morals and Happiness .

[**تحقيق عن العدالة الاجتماعية وأثرها في الاخلاق والسعادة**] ، لندن ١٧٩٦ ، الطبعة الثانية ، المجلد ١ ــ ٢ . ــ ص : ٤٣٦ .

٢٠٩ ــ المقصود احدى الموضوعات الاهم **لاعلان حقوق الانسان والمواطن** لعام ١٧٩٣، هذا الاعلان الذي حرره روبسبيير ووافق المجلس عليه ابان المرحلة التي مارس اليعاقبة السلطة فيها . ان بندا من الاعلان ينص على ما يلي : « اذا انتهكت الحكومة حقوق الشعب ، فان العصيان هو الحق المقدس والواجب الاسمى للشعب بأسره ولكل فرد من افراده » . ــ ص : ٤٣٧ .

٢١٠ ــ انظر ريكاردو : On the Principles of Political Economy and Taxation

[**مبادىء الاقتصاد السياسي والضرائب**] ، ص : ١٨١٧ . ــ ص : ٤٣٨ .

٢١١ ــ كانت البرلمانات في فرنسا ما قبل الثورة في اصل المحاكم . ــ ص : ٤٤٠ .

٢١٢ ــ انظر هاين : « اكليل من القصائد الغنائية القصيرة الى أ . و . شليغل » ، في **كتاب الاغاني** . ــ ص : ٤٤١ .

٢١٣ ــ تلاعب لغوي بكلمتي Verein (رابطة) و Sollverein (اتحاد جمركي) . ولقد انشىء هذا الاتحاد الجمركي للدول الالمانية عام ١٨٣٤ . باشراف بروسيا ، من اجل الغاء التعرفات الجمركية الداخلية وتقرير تعرفات جمركية موحدة ، وقد شمل جميع الدول الالمانية بصورة تدريجية ، باستثناء النمسا وبعض الدول الالمانية الصغرى . ولقد كان الهدف من هذا الاتحاد الجمركي خلق سوق داخلية موحدة ، كما اسهم في وقت لاحق في تحقيق التوحيد السياسي لالمانيا . ــ ص : ٤٤٧ .

٢١٤ ــ غوته : **فاوست** : الجزء الاول . ــ ص : ٤٥١ .

٢١٥ ــ هومانوس : شخصية من قصيدة غوته الناقصة : « الاسرار » . ــ ص : ٤٥١ .

٢١٦ ــ فوريه : « نظرية الوحدة العمومية » ، وهي دراسة نشرت في المجلدات ٢ ــ ٥ من **المؤلفات الكاملة لشارل فوريه** ، باريس ١٨٤١ ــ ١٨٤٥ ، وتشكل صياغة جديدة لدراسة سابقة بعنوان : **مبحث الرابطة المنزلية الزراعية** ، باريس ــ لندن ، ١٨٢٢ . ــ ص : ٢١٦ .

٢١٧ ــ المدرسة القورينية ــ اسسها الفيلسوف الاغريقي أريستيبوس (حوالي ٦٠٠ ق.م) في مدينة قورينيا من اعمال ليبيا . وكان أريستيبوس ينادي بان اللذة الحسية والروحية هي الخير الاسمى . وان كان من الواجب اخضاع هذه اللذة للحرية الباطنة . ــ ص : ٤٥٢ .

٢١٨ ـ اشارة الى الشاعر الالماني الكبير غوته الذي قضى قسما كبيرا من حياته في بلاط الدوق دي ساكس ـ ويمار . ـ ص : ٤٦٠ .

٢١٩ ـ الآراميون ـ شعب سامي قطن شمالي سورية في القرن الثاني قبل المسيح ، وكانت لهجته منتشرة في فلسطين في مطلع عصرنا ، وقد حلت اللغة العربية في محله انطلاقا من القرن السابع . ومن المعروف ان المسيح كان يتكلم الآرامية . ـ ص : ٤٦٤ .

٢٢٠ ـ كوبفراغراين ـ احد فروع نهر سبري في برلين . ـ ص : ٤٦٩ .

٢٢١ ـ غوته : **فاوست** ، القسم الاول ، المشهد الثالث . ـ ص : ٤٧٤ .

٢٢٢ ـ ان المنشورات التالية التي تنتقد كتاب شترنر يستشهد بها هنا : ١ً ـ مقالة لشيليغا بعنوان « الاوحد وخاصته » في مجلة « أوراق المانيا الشمالية » ، ٢ً ـ مقالة فيورباخ : « في جوهر المسيحية بالنسبة الى الاوحد وخاصته » في « مجلة ويغان الفصلية » ، ٣ً ـ كراسة لهيس : **الفلاسفة الاخيرون** . وقد رد شترنر على هذا النقد ودافع عن كتابه في المجلد الثالث من **مجلة ويغان الفصلية** بمقالة ((**شترنر وقضاته**)) ، وهي المقالة التي يسميها ماركس وانجلز بسخرية « الشرح الدفاعي » في **الايديولوجية الالمانية** . ـ ص : ٤٨٤ .

٢٢٣ ـ فيما مضى كانت اللغة الالمانية تستخدم صيغة المجهول بالمفرد عند مخاطبة خادم او موظف ادنى رتبة . ـ ص : ٤٩٧ .

٢٢٤ ـ كالديرون : **جسر مانتيبل** ، الفصل الاول . ـ ص : ٤٩١ .

٢٢٥ ـ المخطوطة بيد انجلز . ـ ص : ٤٩٧ .

٢٢٦ ـ ان هاتين العبارتين متعادلتان على وجه التقريب في هذا المؤلف ، وتشملان كل الحركة الاشتراكية ، والميثاقية ، الخ . ـ ص : ٤٩٧ .

٢٢٧ ـ لورنز فون شتاين : استاذ فلسفة وعميل سري .

تيودور اولكرز : **الحركة الاشتراكية والشيوعية** . ـ ص : ٤٩٧ .

٢٢٨ ـ تشكل حزب التوري بعد عودة آل ستورات الى عرش انكلترا عام ١٦٦٠ ، وهم يمثلون النبالة الاقطاعية وحدها ، ويناصرون في الميدان السياسي الملكية المطلقة ، وبالتالي فليس لهم فضل في انتصار الدستور البريطاني الذي كان يتفق بالاحرى مع مصالح البورجوازية الصاعدة التي تحقق انتصارها ابان الثورة بالمساهمة الفعالة الحاسمة للجماهير الشعبية . ـ ص : ٤٩٨ .

٢٢٩ ـ كانت الحركة الادبية لالمانيا الفتاة تجمع عددا من الكتاب والنقاد من اصحاب الاتجاه الليبرالي في المانيا حوالي الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، وقد

خضع هؤلاء الكتاب والنقاد لنفوذ هايني وبورن لفترة من الزمن . ان كتاب المانيا الفتاة (غوتزكوف ولوب وفنبارغ وموندت وغيرهم) الذين كانوا يعكسون في مؤلفاتهم الادبية والصحفية التيارات المعارضة للبورجوازية الصغيرة قد ناضلوا في سبيل حرية الفكر والصحافة . وقد تفسخ معظمهم الى ليبراليين بورجوازيين . وتفرقت الجماعة بعد عام ١٨٤٨ . — ص : ٤٩٩ .

٢٣٠ — عنوان مقالة بقلم هرمان سمينغ (١٨٢٦ — ١٨٩٧) نشرت في المجلد الاول من **الحوليات الرينانية** . — ص : ٥٠٠ .

٢٣١ — **الحوليات الرينانية بشأن قضايا الاصلاح الاجتماعي** ، وقد اصدرها هرمان بوتمان ، ولم يظهر منها سوى مجلدين ، الاول في آب ١٨٤٥ في دار مستادت والثاني في اواخر عام ١٨٤٦ في محلة صغيرة تسمى الثغر الجميل قرب كونستانس ، على الحدود الالمانية السويسرية . ولما كان ماركس وانجلز راغبين في ايجاد نقاط استناد في المانيا من اجل نشر افكارهما الشيوعية ، فقد وجدا من الضرورة بمكان استخدام تلك المجلة لهذا الغرض . وهكذا كان المجلد الاول يتضمن خطابات انجلز في تجمعات اترفيلد في ٨ و ١٥ شباط (خطابات اترفيلد) ، والمجلد الثاني يتضمن المقالة التي تحمل عنوان « عيد الامم في لندن » . وكان الاتجاه العام **للحوليات** محددا على اي حال من قبل ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » الذين كانوا يسهمون في تحريرها . — ص : ٥٠٠ .

٢٣٢ — المقصود مقال لوزيس هيس « البؤس في مجتمعنا وعلاجاته » مقتطف من **كتاب المواطن الالماني لعام ١٨٤٥** . — ص : ٢٢ — ٤٨ .

اما **كتاب المواطن الالماني لعام ١٨٤٥** فنشرة اصدرها هرمان بوتمان في دار مستادت عام ١٨٤٤ ، وكان اتجاهها العام محددا باشتراك ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » في تحريرها . اما **كتاب المواطن الالماني لعام ١٨٤٦** فقد ظهر في مانهايم في صيف ١٨٤٦ . — ص : ٥٠١ .

٢٣٣ — شاهد من هايني عدله ماركس ، وهذا اصله :

ان الحب البالغ الفظاظة مرفوض
والا مت بـك عاهـة .   ص : ٥٠٣

٢٣٤ — دعاة التسوية The Levellers : اسم اتخذته ابان الثورة الانكليزية جماعة تتألف من حرفيين وفلاحين كان لها نفوذ عظيم بين الجنود في جيش كرومويل . وكانت هذه الجماعة تنادي بأن الناس قد ولدوا احرارا ومتساوين . وتطالب بالاقتراع العام ، والغاء الملكية ، واعادة الاراضي « المسورة » الى الفلاحين . ولما كانت في الوقت نفسه مدافعة حازمة عن الملكية الخاصة ، فقد كانت تريد ان تحرم من حق الاقتراع العمال والخدم لانهم غير ملاكين . وفي اعقاب هذا الموقف الذي اتخذه دعاة التسوية ، وبنتيجة الآلام التي عاناها الشعب من جراء الفقر والجوع والاضطرابات ، فقد انفصل **دعاة التسوية الحقيقيون** او **الحفارون** The Diggers

عن دعاة التسوية . وكان الحفارون ينادون بأن الشعب العامل يجب ان يستثمر الاراضي البلدية دون ان يدفع اية ضريبة ، وقد احتلوا في بعض القرى ، بارادتهم الخاصة ، الاراضي المهجورة وحرثوها من اجل البذار . وعندما فرقهم جنود كرومويل لم يبدوا اية مقاومة ، لانهم ما كانوا يريدون ان يستخدموا في نضالهم الا الوسائل السلمية ، واثقين كل الثقة من قوة الاقناع . — ص : ٥٠٣ .

٢٣٥ — انظر شاستيلو : **في الهناءة العامة** (De la Félicité Publique) امستردام ، ١٧٧٢ . — ص : ٥٠٣ .

٢٣٦ — كابيه : **رحلة الى ايكاريا ، رواية فلسفية واجتماعية** ، الطبعة الثانية ، باريس ١٨٤٢ . ولقد اصدر كابيه الطبعة الاولى من كتابه عام ١٨٤٠ في مجلدين بعنوان : **رحلات ومغامرات اللورد وليم كاريسدال في ايكاريا** . — ص : ٥٠٤ .

٢٣٧ — المقصود كتاب **نظام الطبيعة** الذي وضعه المادي الفرنسي بول هنري تيري دولباخ . وفي سبيل الافلات من الملاحقات البوليسية ، فقد وقعه باسم ج . ب . ميرابو ، سكرتير الاكاديمية الفرنسية ، المتوفى عام ١٧٦٠ . — ص : ٥٠٤ .

٢٣٨ — **الديموقراطية السلمية** — صحيفة يومية كان يصدرها فكتور كونسيدران ، وقد ظهرت في باريس من آب ١٨٤٣ حتى تشرين الثاني ١٨٥١ . — ص : ٥٠٤ .

٢٣٩ — مقتطف من قصيدة هاينى « العالم المقلوب » ، من ديوان **قصائد راهنة** . — ص : ٥١١ .

٢٤٠ — **العلوم الانسانية** (Humanités) — هي مجموع العلوم التي كان تعليمها يستهدف دراسة الثقافة الكلاسيكية القديمة . وكان الانسانيون في عصر النهضة وخلفاؤهم يعتبرون هذه العلوم اساسا للثقافة والتعليم في زمانهم . — ص : ٥١١ .

٢٤١ — ان عددا من انصار سان سيمون قد اصبحوا رجال اعمال ومصرفيين شديدي البأس (الاخوة بيرير مثلا) . — ص : ٥١٣ .

٢٤٢ — مقطوعة من قصيدة هايني « المانيا ، من قصص الشتاء » . ولم تكن المانيا قد حققت وحدتها بعد حين كتب هايني هذه القصيدة . — ص : ٥١٤ .

٢٤٣ — المقصود مقالة بقلم رودلف ماتاي نشرت في **الحوليات الرينانية** . — ص : ٥١٥ .

٢٤٤ — لازمة اغنية المانية للاطفال . — ص : ٥٢٣ .

٢٤٥ — المقصود مجموعة **المقالات غير المنشورة الجديدة** (New Anekdota) التي ظهرت في دار مستادت في اواخر ايار ١٨٤٥ ، وكانت هذه المجموعة تضم مقالات بقلم موزيس هيس وكارل غرون واوتو لونغ وآخرين كانت الرقابة قد حظرت نشرها ، وكان معظمها قد كتب في النصف الاول من عام ١٨٤٤ . وقد كتب ماركس وانجلز ،

بعد صدور هذه المجموعة بوقت قصير ، سلسلة من الملاحظات النقدية عن مضمونها ، كما يتضح من رسالة وجهها الى هيس . — ص : ٥٣١ .

٢٤٦ — رادا مانتي — احد قضاة الجحيم في الاساطير الاغريقية . — ص : ٥٣٢ .

٢٤٧ — غرفة مطالعة في باريس يتردد اليها الصحفيون . — ص : ٥٣٣ .

٢٤٨ — في المأساة الاغريقية المقطع الشعري والمقطع المضاد هما مقطوعات شعرية او اناشيد تتلوها الجوقة (يعني تلك الجماعة من الممثلين الذين يعلقون على الاحداث الدائرة دون ان يشاركوا فيها) كأجوبة متناوبة . — ص : ٥٣٤ .

٢٤٩ — شاهد من **الزمار المسحور** لوزارت (الفصل الثاني : نشيد ساراسترو ، وقد عدله ماركس . — ص : ٥٣٤ .

٢٥٠ — المقصود مقالة هيس : **الاشتراكية والشيوعية** . — ص : ٥٣٥ .

٢٥١ — ليرمينيه : **فلسفة الحق** . — ص : ٥٣٦ .

٢٥٢ — مقطع من مأساة شيللر الشهيرة **اللصوص** ، الفصل الخامس ، المشهد الثاني . وان معنى هذه العبارة ، وفقا لروح المسرحية ، هو انه لا بد للمرء كي ينجز أي عمل ، حتى اذا كان هذا العمل رديئا وهداما ، من ان يكون جديرا به . — ص : ٥٣٧ .

٢٥٣ — لويس ريبو : **دراسات في الاصلاحيين أو الاشتراكيين المحدثين** ، باريس: ١٨٤٠ . — ص : ٥٤٠ .

٢٥٤ — **المنظم** : L'organisateur — صحيفة اسبوعية كان تلامذة سان سيمون يصدرونها في باريس من ١٨٢٩ حتى ١٨٣١ . وان العدد الوارد الذكر من الصحيفة يشتمل على المقالة التالية . « الى كاثوليكي . بشأن حياة سان سيمون وخلقه » . — ص : ٥٤٠ .

٢٥٥ — الاسم الذي كان يطلق ، في فترة من الزمن ، على البرلمان ، وفي فترة اخرى من الزمن على الحكومة الهولندية . — ص : ٥٤١ .

٢٥٦ — مؤلف لسان سيمون كتب عام ١٨٠٢ ونشر عام ١٨٠٣ دون ان يحمل اسم المؤلف . — ص : ٥٤٧ .

٢٥٧ — ظهرت الطبعة الاولى من هذا المؤلف لسان سيمون في باريس في ١٨٢٣ — ١٨٢٤ بعنوان **التعليم المسيحي للصناعيين** . وان العنوان الوارد هنا هو العنوان المذكور في **مؤلفات سان سيمون** المنشورة في باريس عام ١٨٤١ . — ص : ٥٥٠

٢٥٨ — ان الطبقة الاقطاعية ، او طبقة النبالة ، هي بالنسبة الى سان سيمون النبالة الاقطاعية القديمة . اما الطبقة المتوسطة او الوسطى فقد كانت تتألف ، قبل الثورة عام ١٧٨٩ ، من نبالة الثوب والعسكريين المنحدرين من أصل بورجوازي والملاكين

العقاريين البورجوازيين الذين يحصلون على ريع من ملكيتهم . وان هذه الطبقة المتوسطة هي التي استخدمت الشعب عام ١٧٨٩ لتصنع الثورة وفقا لمصالحها ، وهي التي تسود الشعب والدولة منذ الثورة ، دون أن تنتج أي شيء نافع من اجل المجتمع .

وينتسب الى طبقة الصناعيين جميع أولئك الذين ينتجون أو يحملون الآخرين على انتاج السلع المادية وجميع اولئك الذين يشتغلون في تداول هذه السلع . وانهم يشكلون ثلاث جماعات كبيرة : الفلاحين والصناعيين والتجار . وان هذه الطبقة هي الطبقة الاهم في المجتمع ، وهي الطبقة الوحيدة ذات النشاط النافع من اجل المجتمع ؛ ولهذا السبب يجب أن تحتل المركز الاول وتوجه شؤون الدولة . راجع بهذا الشأن كتاب سان سيمون : **التعليم المسيحي السياسي للصناعيين** . — ص : ٥٥١ .

٢٥٩ — المقصود كتاب سان سيمون **المسيحية الجديدة** . — ص : ٥٥٤ .

٢٦٠ — **المنتج** Le Producteur — أول صحيفة للمدرسة السان سيمونية ، وقد صدرت في باريس في ١٨٢٥ — ١٨٢٦ .

المنظم L'organisateur — انظر الهامش رقم ٢٥٤ . — ص : ٥٥٧ .

٢٦١ — الكرة الارضية Le Globe — صحيفة يومية ظهرت في باريس من عام ١٨٢٤ حتى عام ١٨٣٢ . وكانت الصحيفة الناطقة بلسان السان سيمونية ابتداء من ١٨ كانون الثاني ١٨٣١ . — ص : ٥٥٧ .

٢٦٢ — اشارة الى مقالة بقلم كارل روز نكرانتز بعنوان « لودفيغ تييك والمدرسة الرومانسية » نشرت في **حوليات هال** . — ص : ٥٦٠ .

٢٦٣ — منيلمونتان — كانت ضاحية من ضواحي باريس وقتئذ ، وهي اليوم الدائرة العشرون . ولقد كان انفانتان ، « الاب الاسمى » لانصار سان سيمون ، يملك هناك ملكية انسحب اليها عام١٨٣٢ بعد نزاعه مع بازار، يصحبه اربعون من تلامذته ، وقد جرب ان يؤسس هناك معهم مشاعة للشغيلة . — ص : ٥٦٠ .

٢٦٤ — المقصود مؤلف انفانتان : **الاقتصاد السياسي والسياسة** ، الذي نشر في مجلد في باريس عام ١٨٣٢ ، بعد أن ظهر في الاصل في صحيفة **الكرة الارضية** عام ١٨٣١ على هيئة سلسلة من المقالات . — ص : ٥٦٠ .

٢٦٥ — **الكتاب الجديد** مخطوط يتضمن عرضا لمذهب السان سيمونيين يجب ان يتحول في ذهن مؤلفيه الى « الكتاب المقدس الجديد » لديانة السان سيمونيين . ولقد حرر في سياق اجتماعات فريق مدرسة السان سيمونية التي كان يديرها انفانتان . ونجد عند ريبو : **دراسات عن مصلحي الاشتراكية الحديثة** ، مقتطفات من **الكتاب الجديد** ومعلومات عن تكوينه . — ص : ٥٦٠ .

٢٦٦ — ان الطبعة الاولى من مؤلف فوريه : **نظرية الحركات الاربع والمصائر العامة** قد ظهرت عام ١٨٠٨ في ليون دون ان تحمل اسم المؤلف . ص : ٥٦٢ .

٢٦٧ — انظر الهامش رقم ٢١٦ . — ص : ٥٦٢ .

٢٦٨ — انظر ا.ل.شوروو.**عرض نقدي لنظرية فوريه الاجتماعية**.وان شوروا ، وليس شورو كما يكتب ماركس ، هو الاسم المستعار لاوغست لودفيغ فون روشو ، الذي صدر كتابه في برونشويك عام ١٨٤٠ . — ص : ٥٦٢ .

٢٦٩ — المجموعات نوع من المدخل الى الجماعيات التي نموذجها الاكمل جماعية فوريه المسماة المشرك Phalanstère . — ص : ٥٦٣ .

٢٧٠ الاشارة الى مقالة ماركس Sur Judenfrage المنشورة في **الحوليات الفرنسية الالمانية** . — ص : ٥٦٧ .

٢٧١ — لم يكن في الامكان تمييز شاهد كابيه من لوك . ويبدو ان هذا المقطع يورد بصورة غير دقيقة بعض المقاطع من بحثي لوك في **الحكومة وفي الحكومة المدنية** ، راجع خاصة الفصل الرابع من البحث الاول . — ص : ٥٧٥ .

٢٧٢ — Vorwarts (**الى الامام**) : صحيفة المانية كانت تصدر مرتين في الاسبوع في باريس ، وذلك من كانون الثاني حتى كانون الاول ١٨٤٤ ، وقد اسهم فيها كلا ماركس وانجلز ببعض المقالات . وتحت تأثير ماركس ، الذي شارك بنشاط في عملها التحريري ابتداء من صيف ١٨٤٤ ، جعلت الصحيفة تتبنى اتجاها شيوعيا ، وانتقدت بعنف النظام الرجعي في بروسيا . وفي كانون الثاني ١٨٤٥ ، بناء على طلب من الحكومة البروسية ، طردت وزارة غيزو ماركس وعددا آخر من اعضاء هيئة التحرير من فرنسا ، وبذلك توقفت الصحيفة عن الصدور .

وان مقالة « مقتطفات من قانون الطبيعة » لموريللي قد نشرت في العددين ٧٢ و ٧٣ من **الى الامام** ، اما مقالة « فريدريك ويلهلم الرابع وموريللي » فقد نشرت في العدد ٨٧ . — ص : ٥٨٠ .

٢٧٣ — انظر مقالتي كارل غرون « فيورباخ والاشتراكية » المنشورة في Deutsches Bürgerbu chfür لعام ١٨٤٥ و « السياسة والاشتراكية » المنشورة في **الحوليات الرينانية** لعام ١٨٤٥ ؛ ص : ٩٨ — ١٤٤ . — ص : ٥٨٣ .

٢٧٤ — **العالم الجديد ، او ملكوت الروح على الارض . البشارة** . جنيف ١٨٤٥ — مجلد يتألف من محاضرات القاها جورج كوهلمان على التجمعات العمالية من اتباع ويتلنغ في سويسرا . انظر راي انجلز في هذا الكتاب في مقالته : « اسهام في تاريخ المسيحية الاولى » (١٨٩٤) .

ان مخطوطة فصل « ٥ — الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين ، او نبوءات الاشتراكية الحقيقية » هي بقلم ويديمير ، والهامش « م . هيس » قد كتب على

الصفحة الاخيرة منها . ويفترض ان الفصل قد حرره هيس ، ونسخه ويديمير ، ونشره ماركس وانجلز اخيرا . — ص : ٥٨٦ .

٢٧٤ — ان عمل انجلز **الاشتراكيون الحقيقيون** يشكل تكملة مباشرة للمجلد الثاني من **الايديولوجية الالمانية** .

ففي اوائل ١٨٤٧ ، كان نمو الاشتراكية « **الحقيقية** » قد ادى الى تشكل جماعات عديدة (مثلا الجماعة الوستفالية والسكسونية والبولينية) داخل الخط العام لهذا الاتجاه . وعندئذ قرر انجلز ان يراجع ويوسع المجلد الثاني من **الايديولوجية الالمانية** الذي يعالج الاشتراكية « الحقيقية » وان يعطي نقدا للجماعات الاشتراكية « الحقيقية » المختلفة . وقد وضع مسودة مشروعه في رسالة الى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني ١٨٤٧ . وان العمل في هذا المشروع ، الذي وصلنا في صورة مخطوطة **الاشتراكيون الحقيقيون** ، قد استمر على الاقل حتى نيسان ، ذلك ان عدد ١٠ نيسان ١٨٤٧ من صحيفة Die Grenzboten مذكور في النص . واذا حكمنا على نهاية المخطوطة ، فان العمل لم يكتمل . وقد نشر للمرة الاولى في الطبعة الالمانية للاعمال الكاملة لماركس وانجلز التي هيأتها مؤسسة الماركسية اللينينية في موسكو . — ص : ٥٩٩ .

٢٧٥ — اشارة الى حقيقة ان هرمان كريغ هو ناشر صحيفة **منبر الشعب** ، وهي صحيفة اسبوعية اسسها الاشتراكيون « الحقيقيون » الالمان في نيويورك وصدرت من ٥ كانون الثاني حتى ٣١ كانون الاول ١٨٤٦ . — ص : ٦٠٠ .

٢٧٦ — يشير انجلز الى مقاله جوليوس ميير « الاقتصاد الوطني في شكله المقبل » المنشورة في المجلد الثاني من **هذا الكتاب يخص الشعب** ، وهو كتاب سنوي كان بصورة اوتو لوننغ في بيلفيلد في عامي ١٨٤٥ و ١٨٤٦ ، وفي بادربورن في عام ١٨٤٧ . ولم يصدر منه سوى ثلاثة مجلدات . ص : ٦٠٠ .

٢٧٧ — ان اسماء الكوكبات المختلفة تستخدم هنا للدلالة الساخرة على ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » . فالاسد يدل على هرمان كريغ و « السرطان » على جوليس هيلميخ ؛ والمرجح ان رودلف رمبل هو احد « التوامين » ، « والتوام » الاخر هو جوليوس ميير . وان « الحمل » دلالة على جوزيف ويديمير ، اما « الثور » فالمقصود به اوتو لوننغ . — ص : ٦٠٠ .

٢٧٨ — بيت شعر من الاغنية الشعبية الالمانية : « لو كنت عصفورا » . — ص : ٦٠٠ .

٢٧٩ — ان اسهامات اوتو لوننغ التي كانت تعالج الاحداث السياسية في بلدان مختلفة قد نشرت تحت عنوان « احداث عالمية » في مجلة **المركب البخاري الوستفالي** عام ١٨٤٩ . — ص : ٦٠١ .

٢٨٠ — **مرآة المجتمع** — مجلة شهرية للاشتراكيين « الحقيقيين » اصدرها

موزيس هيس في البرفيلد في ١٨٤٥ ــ ١٨٤٦ ، ولم يصدر منها سوى اثني عشر عدداً . ــ ص : ٦٠١ .

٢٨١ ــ يشير انجلز الى حظر مجلة **مركب ويش البخاري** ، وهي مجلة بورجوازية صغيرة تحولت بصورة تدريجية الى نشرة للاشتراكيين « الحقيقيين » ، وكانت تصدر في موندن عام ١٨٤٤ من كانون الثاني حتى تشرين الاول عام ١٨٤٤ مرتين في الاسبوع، وفي تشرين الثاني وكانون الاول مرة في الشهر . ولقد اوقفت المجلة في نهاية عام ١٨٤٤ من قبل السلطات وعاودت الصدور بعنوان **المركب البخاري الوستفالي** ابتداء من ١٨٤٥ . وقد شارك اوتو لوننغ في تحرير المجلة في تشرين الثاني ١٨٤٤ .

ايريدانوس ــ كوكبة في نصف الكرة السماوية الجنوبي ، وترسم على صورة نهر . ــ ص : ٦٠١ .

٢٨٢ ــ اشارة الى « رسالة ضد كريغ » بقلم ماركس وانجلز . ــ ص : ٦٠٢ .

٢٨٣ ــ يشير انجلز الى مقالة جوزيف فيديمير « الورشة ، ينشرها جورج شيرغس » ، المنشورة في **المركب البخاري الوستفالي** عام ١٨٤٥ .

و « **الورشة** » مجلة للاشتراكيين « الحقيقيين » صدرت في هامبورغ من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٧ . ــ ص : ٦٠٣ .

٢٨٤ ــ « سعيد هو ذلك البعيد عن الاعمال » ــ هو راس ، الانشودة الثانية ، السطر الاول . ــ ص : ٦٠٣ .

٢٨٥ ــ من قصيدة شيلر « انشودة للفرح » . ــ ص : ٦٠٤ .

٢٨٧ ــ ان اشارة الضرب (×) كانت تستخدم كتوقيع من قبل احد المشتركين في تحرير مجلة **المركب البخاري الوستفالي** . ــ ص : ٦٠٥ .

٢٨٧ ــ ان **نميزيس** ، آلهة الجزاء ، كانت صورتها على غلاف مجلة **مرآة المجتمع** . ــ ص : ٦٠٩ .

٢٨٨ ــ ان الشواهد التالية هي من مقالات ف. شنيك ضد غوتزكوف وشتايمن واوبيتز المنشورة في **مرآة المجتمع** . ــ ص : ٦١٠ .

٢٨٩ ــ مقطوعة من قصيدة بعنوان Totalität . ــ ص : ٦١١ .

٢٩٠ ــ يقصد انجلز مقطعا من بحثه « الاشتراكية الالمانية في النثر والشعر » وهو بحث وثيق الارتباط بالمجلد الثاني من **الايديولوجية الالمانية** ، (راجع رسالة الى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني ١٨٤٧) . ــ ص : ٦١٢ .

٢٩١ ــ تعديل بيت من قصيدة شيلر « الغواص » ، وقد استبدلت كلمة « Larven » (ابالسة) بكلمة « Leicehen » (اجداث) . ويستشهد انجلز في وقت لاحق ، في الصفحة ٦٢١ من هذا الكتاب ، بالبيت كما هو . ــ ص : ٦١٤ .

٢٩٢ — ان الكتب التي تضم اكثر من عشرين ورقة مطبوعة كانت معفاة من الرقابة حسب القوانين السارية **المفعول** في عدد من الدول الالمانية . — ص : ٦١٤ .

٢٩٣ — يستشهد انجلز بثلاثة مقاطع من قصيدة غوته « **حديقة الليل** » . — ص : ٦١٦ .

٢٩٤ — من كتاب غوته ، **فاوست** ، الجزء الاول . — ص : ٦١٨ .

٢٩٥ — « **اكليل الفيجن** » ، اعلى وسام في سكسونيا . — ص : ٦١٩ .

٢٩٦ — Cosi fa tutte (الجميع يفعلون ذلك) — شعار مبني على عنوان اوبرا هزلية لموزارت بعنوان Cosi fa tutte (جميع [النساء] يفعلن ذلك) . — ص : ٦٢٢ .

٢٩٧ — **البنفسج** ، **اوراق غير ضارة من اجل النقد الحديث** ، مجلة اسبوعية للاشتراكية « الحقيقية » كانت تصدر في بوتزن (سكسونيا) في عام ١٨٤٦ — ١٨٤٧ . — ص : ٦٢٢ .

٢٩٨ — **مجلة تريف** . تأسست في تريف عام ١٧٥٧ ، وكانت تصدر بهذا الاسم اعتبارا من عام ١٨٧٥ . وكانت في اوائل الاربعينات صحيفة بورجوازية راديكالية ، لكنها وقعت في منتصف الاربعينات تحت نفوذ الاشتراكيين « الحقيقيين » وتعرضت للنقد من قبل ماركس وانجلز . — ص : ٦٢٢ .

٢٩٩ — مقطوعة من قصيدة غوته « البنفسجة » . — ص : ٦٢٣ .

٣٠٠ — من قصيدة سيميغ « من اجل مجموعة سيدة » . — ص : ٦٢٣ .

٣٠١ — من كتاب غوته **فاوست** ، الجزء الاول . — ص : ٦٢٤ .

٣٠٢ — الكلب الاصفر : كوكبة الى الشرق من الجوزاء . — ص : ٦٢٥ .

٣٠٣ — **كارل مور وشوايزر وشبيغلبرغ** — شخصيات من مأساة شيللر **اللصوص** . — ص : ٦٢٦ .

٣٠٤ — ف. إ. روشوف : **صديق الاطفال . كتاب قراءة من اجل المدارس الريفية** ، براندنبرغ ولايبزغ ، ١٧٧٦ . وقد تعرض انجلز لهذا الكتاب في **انتي دوهرنغ** ، القسم الثاني ، الفصل الخامس . — ص : ٦٣٣ .

٣٠٥ — **السيرك الاولمبي** — مسرح في باريس . — ص : ٦٣٤ .

٣٠٦ — in Partibus infidelium ، ومعناها الحرفي : في بلاد يقطنها غير المؤمنين ، ومعناها غير موجودة في واقع الامر — وان هذه الكلمات تضاف عادة الى لقب اسقف كاثوليكي يعين لكرسي اسمي في بلد غير مسيحي .

ويلمح انجلز هنا الى القصائد الوطنية التي نظمها هرفيغ ، وعلى الاخص

« الاسطول الالماني » المنشورة عام ١٨٤١ ، وفرايليغرث — « احلام عن الاسطول » و « الرايتان » ، المنشورتين عام ١٨٤٣ و ١٨٤٤ ، وفيهما يمجدان مستقبل الاسطول الالماني الذي لم يكن له وجود بعد . — ص : ٦٣٤ .

٣٠٨ — « **البغضاء والندامة** » — مأساة من تأليف ا. كوتزبو . — ص : ٦٣٧ .

٣٠٩ — يشير انجلز الى قصيدة فرايليغرات : « صلاة لراحة النفس » . — ص : ٦٣٧ .

٣١٠ — الاشارة الى كتاب فريدريك ساس : « **تطور برلين في العصور الحديثة** ». — ص : ٦٣٨ .

٣١١ — من قصيدة شيللر : « قاتلة الطفل » . — ص : ٦٣٩ .

٣١٢ — الاشارة الى الحادث الذي وقع في ١٢ آب ١٨٤٥ . حين فتحت قوات سكسونية النار على مظاهرة جماهيرية جرت في لايبزغ ، وكانت تندد باضطهاد الحكومة السكسونية للحركة « الالمانية الكاثوليكية » البورجوازية . — ص : ٦٤٢ .

٣١٣ — « **فروض عن فيورباخ** » كتبها ماركس في بروكسل في ربيع ١٨٤٥ ، وهي موجودة في دفاتره لاعوام ١٨٤٤ — ١٨٤٧ تحت عنوان : « ١ — بخصوص فيورباخ ». وقد نشرت هنا كما اصدرها انجلز في ختام كتابه **لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية** عام ١٨٨٨ . — ص : ٦٥١ .

٣١٤ — هذه الملاحظات دونها ماركس في الصفحة ١٦ من دفاتره للاعوام ١٨٤٤ — ١٨٤٧ . — ص : ٦٥٤ .

٣١٥ — هذه الملاحظات موجودة في الصفحتين ٢٣ و ٢٢ من دفاتر ماركس للاعوام ١٨٤٤ — ١٨٤٧ . اما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي . — ص ٦٥٥ .

٣١٦ — هذه الملاحظات تسبق مباشرة « الفروض عن فيورباخ » في دفاتر ١٨٤٤ — ١٨٤٧ . اما العنوان فوضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي . — ص : ٦٥٦ .

٣١٧ — هذه الملاحظات كتبها ماركس في الصفحتين الاخيرتين من الفصل الاول من المجلد الاول من مخطوط **الايديولوجية الالمانية** . وقد وضعت العنوان مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي . — ص : ٦٥٧ .

٣١٨ — من المرجح ان هذه الملاحظات قد خصصها انجلز في الاصل للفصل الاول

من المجلد الاول من **الايديولوجية الالمانية** ، ويستشهد فيها بكتاب فيورباخ **فلسفة المستقبل** . — ص : ٦٥٨ .

٣١٩ — **ل. فيورباخ : جوهر الايمان كما يفسره لوثر . اسهام في « جوهر المسيحية »** . لايبزغ ، ١٨٤٤ . — ص : ٦٥٩ .

٣٢٠ — ان هذه الفقرة التي نشرت مغفلة من التوقيع هي رد على النقد المضاد **للعائلة المقدسة** الوارد في مقالة لبوير في **مجلة ويغان الفصلية** ، المجلد الثالث ، ١٨٤٥ ، ص : ٨٦ — ١٤٦ : بعنوان Charak teristik Ludwig Feuerbach . ان قسما منه مماثل لمقطع وارد في الفصل الثاني من المجلد الاول من **الايديولوجية الالمانية** اما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي . — ص : ٦٦٠ .



فهرست أسماء الاعلام

ـ أ ـ

ـ ابن سينا . (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) ـ من ابرز فلاسفة العصور الوسطى . طبيب وشاعر وعالم .

ـ اراغو ، دومينيك فرانسوا (١٧٨٦ ـ ١٨٥٣) ـ فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي ، سياسي بورجوازي .

ـ ارجنسون ، مارك رينه (١٧٧١ ـ ١٨٤٢) سياسي فرنسي . شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وفي حركة الجمهوريين في فرنسا خلال مرحلة عودة الملكية وفي ملكية تموز . وقد كان من اتباع بابوف .

ـ ارسطو . (٣٤٨ ـ ٣٢٢ ق.م.) ـ فيلسوف اغريقي قديم كبير ، تأرجح بين المادية والمثالية وكان الممثل الايديولوجي لطبقة اصحاب العبيد .

ـ ارندت ، ارنست موريتز (١٧٦٩ ـ ١٨٦٠) ـ كاتب ومؤرخ وعالم لغوي الماني ، لعب دورا فعالا في حرب التحرير الشعبية الالمانية ضد حكم نابليون في ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ . عضو في المجلس الوطني لمدينة فرنكفورت (الوسط اليميني) ومن انصار الملكية الدستورية .

ـ ارنيم ، بيتينا فون (١٧٨٥ ـ ١٨٥٩) ـ كاتب الماني من المدرسة الرومانتيكية . نادى بالافكار الليبرالية في الاربعينات .

ـ ادموند ، توماس رود (١٨٠٣ ـ ١٨٨٩) ـ بورجوازي اقتصادي انكليزي ومن اتباع آدم سميث .

ـ ادوارد الرابع (١٥٣٧ ـ ١٥٥٣) ـ ملك انكلترا من (١٥٤٧ ـ ١٥٥٣) .

ـ استون ، لويس (١٨١٤ ـ ١٨٧١) ـ بورجوازي صغير الماني وكاتب ديموقراطي .

ـ الاسكندر الكبير (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق.م) ـ قائد ورجل دولة مشهور في العصور القديمة . وملك مقدونيا (٣٣٦ ـ ٣٢٣ ق.م) .

ـ افلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) ـ فيلسوف مثالي من اليونان القديمة . ايديولوجي طبقة أصحاب العبيد والارستقراطية .

ـ الكسيس ، ويلليبالد (الاسم المستعار لجورج ويلهلم هارينغ) (١٧٩٨ ـ ١٨٧١) ـ كاتب الماني . مؤلف عدة روايات تاريخية من بينها رواية **كابانيس** .

ـ اندروميدا ، اوتولويز (١٨١٩ ـ ١٨٩٥) ـ كاتبة المانيـة في منتصف الاربعينات من القرن التاسع عشر . كانت اشتراكية « حقيقية » شاركت في الحركة البورجوازية النسائية .

ـ انيكيه ، فريدريك (١٨١٨ ـ ١٨٧٢) ـ ضابط روسي في سلاح المدفعية في عام (١٨٤٦) . سرح من الخدمة لآرائه السياسية . عضو جماعة كولونيا في العصبة الشيوعية . شارك في الثورة الالمانيةلعام ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ وقاتل في الحرب الاميركية الاهلية الى جانب الشمال .

ـ اوبيتز ، تيودور ـ كاتب الماني من الهيغليين الشباب .

ـ اوتو الاول (اوتو الابن) (١٨١٥ ـ ١٨٦٧) ـ ملك اليونان من ١٨٣٢ حتى ١٨٦٢ .

ـ اولكيرز ، هيرمان تيودور (١٨١٦ ـ ١٨٦٩) ـ كاتب الماني ديمقراطي .

ـ اوغسطس ، يوليوس قيصر (٦٣ ق.م ـ ١٤ ق.م.) ـ امبراطور روماني .

ـ اوكنيل ، دانيال ـ محام ايرلندي وسياسي بورجوازي . قائد الجناح الايمن من حركة التحرر الوطني الايرلندية .

ـ اوين ، روبرت (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) ـ احد كبار الاشتراكيين الطوباويين الانكليز .

ـ ايك . كارل غوتلب ـ فنان الماني ، شاعر واشتراكي « حقيقي » .

ـ ايدن ، سير فريدريك بورتون (١٧٦٦ ـ ١٨٠٩) ـ اقتصادي بورجوازي انكليزي ، من تلامذة آدم سميث .

ـ ايفورن ، يوهان البريخت فريدريك (١٧٧٩ ـ ١٨٥٦) ـ رجل دولة بروسي ووزير الحربية ووزير الثقافة في بروسيا .

ـ اينكه ، يوهان فرانز (١٧٩١ ـ ١٨٦٥) ـ فلكي الماني معروف .

ـ انفانتان ، بارتيلمي بروسبيه (١٧٩٦ ـ ١٨٦٤) ـ اشتراكي طوباوي فرنسي ، من اتباع سان سيمون . ترأس مع بازار المدرسة السان سيمونية .

ـ ابيقور ، (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م.) ـ فيلسوف مادي بارز في اليونان القديمة .

ـ ايوالد . يوهان لودفيغ (١٧٤٧ ـ ١٨٢٢) ـ لاهوتي الماني . استاذ الخلاق .

ـ ايوربيك ، اوغوست هيرمان (١٨١٦ ـ ١٨٦٠) ـ طبيب وكاتب الماني . زعيم لجان باريس لعصبة العادلين ، وقد بقي عضوا في العصبة الشيوعية حتى سنة ١٨٥٠ .

ــ ب ــ

ــ بابوف ، فرانسوا نويل (١٧٦٠ ــ ١٧٩٧) ــ ثوري فرنسي ومن أبرز المدافعين عن المساواة في الشيوعية الطوباوية . منظم العصبة التآمرية « للأسوياء » .

ــ بازار ، سان اماند (١٧٩١ ــ ١٨٣٢) ــ اشتراكي طوباوي فرنسي . قاد مع انفانتان حركة السانسيمونية .

ــ بارمبي ، جون غوردون (١٨٢٠ ــ ١٨٨١) ــ كاهن انكليزي ، نادى بالاشتراكية المسيحية .

ــ باربر . دوفيوزاك برتران (١٧٥٥ ــ ١٨٤١) ــ محام فرنسي وسياسي خلال فترة الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . نائب في الجمعية الوطنية ويعقوبي ، لعب فيما بعد دورا فعالا في انقلاب التاسع من ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤) .

ــ بارينغ ، الكسندر (٧١٧٤ ــ ١٨٤٨) ــ سياسي ومالي انكليزي من حزب التوري .

ــ باروت ، كميل هايا سانت اوديلون (١٧٩١ ــ ١٨٧٣) ــ سياسي بورجوازي فرنسي وزعيم المعارضة الليبرالية الملكية حتى شباط ١٨٤٨ . ومن كانون أول ١٨٤٨ حتى تشرين اول ١٨٤٩ رئيس حكومة مؤيدة من كتلة من انصار الملكية المناهضين للثورة .

ــ باير هوفر ، كارل ثيودور (١٨١٢ ــ ١٨٨٨) ــ فيلسوف هيغلي الماني .

ــ بايلي ، جان سيلفان (١٧٣٦ ــ ١٧٩٣) ــ فلكي وسياسي فرنسي وأحد قادة البورجوازية الليبرالية خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

ــ بايلي ، بيير (١٦٤٧ ــ ١٧٠٦) ــ فيلسوف فرنسي ، احد نقاد الدوغمائية الدينية .

ــ بروتز ، روبرت ادوارد (١٨١٦ ــ ١٨٧٢) ــ شاعر الماني ومؤرخ للادب خلال ثورة ١٨٤٨ ــ ١٨٤٩ البورجوازية الديمقراطية .

ــ برودون ، بيير جوزيف (١٨٠٩ ــ ١٨٦٥) ــ كاتب فرنسي وايديولوجي البورجوازية الصغيرة ، وأحد مؤسسي المذهب الفوضوي .

ــ بريسو ، جان بيير (١٧٥٤ ــ ١٧٩٣) ــ من ابرز سياسيي الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . وكان في بداية الثورة عضوا في نادي اليعاقبة ، واصبح فيما بعد زعيما لحزب الجيرونديين ومفكرا له .

ـ بروكلي ، فيكتور فرانسوا (١٧١٨ ـ ١٨٠٤) ـ مارشال فرنسا في بداية ثورة عام ١٧٨٩ ، قاد اتحاد جماعات الثورة المضادة في فرساي . ثم هاجر الى المانيا حيث قاد المهاجرين الذين قاتلوا ضد ثوريي فرنسا .

ـ بطليموس ـ اسم احدى سلالات ملوك مصر .

ـ بفيستر ، يوهان كريستيان (١٧٧٢ ـ ١٨٣٥) ـ كاهن الماني ومؤرخ بورجوازي .

ـ بفيفل ، غوتلب كونارد (١٧٣٦ ـ ١٧٩٣) ـ من كتاب الخرافات الالمان .

ـ بلانتشلي ، يوهان كاسبار (١٨٠٨ ـ ١٨٨١) ـ محام سويسري ، وسياسي رجعي .

ـ بلان ، لويس (١٨١١ ـ ١٨٨٢) ـ بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي ومؤرخ . احد قادة ثورة ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ . دافع عن سياسة التسوية مع البورجوازية .

ـ بلانكي ، جيروم ادولف (١٧٩٨ ـ ١٨٤٥) ـ اقتصادي فرنسي وشقيق لويس اوغست بلانكي الثوري .

ـ بلوتارك (٤٦ ـ ١٢٥) ـ كاتب يوناني قديم . فيلسوف مثالي واخلاقي .

ـ بوا غيلير ، بيير لوبوزان (١٦٤٦ ـ ١٧١٤) ـ اقتصادي فرنسي . ممهد لمذهب الفيزيوقراطيين ومؤسس الاقتصاد السياسي البورجوازي الكلاسيكي في فرنسا .

ـ بوتمان ، هيرمان (١٨١١ ـ ١٨٩٤) ـ شاعر وصحافي راديكالي الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

ـ بودان ، جان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) ـ بورجوازي فرنسي . عالم اجتماعي . ايديولوجي الحكم المطلق .

ـ بوسويه ، جاك بينين (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) ـ كاتب لا هوتي وكنسي فرنسي. ايديولوجي الرجعية الرومانية الكاثوليكية والحكم المطلق .

ـ بوشنر ، فيليب جوزيف بنجامان (١٧٩٦ ـ ١٨٦٥) ـ سياسي ومؤرخ فرنسي . بورجوازي جمهوري واحد ايديولوجي الاشتراكية المسيحية .

ـ بوفندورف ، صامويل فريهر فون (١٦٣٢ ـ ١٦٩٤) ـ عالم الماني ، قاض ومؤرخ . وممثل النظرية البورجوازية « لقانون الطبيعة » .

ـ بوليو ، كلود فرانسوا (١٧٥٤ ـ ١٨٢٧) ـ مؤرخ وناشر وملكي فرنسي .

ـ بونالد ، فيكونت دو لويز غابرييل امبرواز (١٧٥٤ ـ ١٨٤٠) ـ ناشر

وسياسي ملكي فرنسي . احد ايديولوجيي الارستقراطية والرجعية الكهنوتية ، في مرحلة عودة الملكية .

ـ بونيفاس ، وينفريد (٦٨٠ ـ ٧٥٥) ـ كاهن من بداية العصور الوسطى شغل منصب سفير بابوي بين القبائل الالمانية . ثم اصبح مطرانا .

ـ بوهل ، لودفيغ (١٨١٤ ـ ١٨٨٠) ـ ناشر الماني . وهيغلي شاب .

ـ بوير ، ادغار (١٨٢٠ ـ ١٨٨٦) ـ معلق الماني وهيغلي شاب وشقيق برونو بوير .

ـ بوير ، برونو (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) ـ فيلسوف مثالي الماني من الهيغليين الشباب ، وقد اصبح راديكاليا بورجوازيا بعد عام ١٨٦٦ .

ـ بيو ناروتي ، فيليب ميشيل (١٧٦١ ـ ١٨٣٧) ـ ثوري ايطالي . لعب دورا قياديا في الحركة الثورية في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . شيوعي طوباوي وزميل بابوف في السلاح . كتابه : « التآمر من اجل المساواة » (١٨٢٨) ساهم في احياء التقاليد البابوفية في الحركة العمالية الثورية .

ـ بوييه ، فرانسوا كلود ارمور (١٧٣٩ ـ ١٨٠٠) ـ قائد فرنسي خلال حرب الاستقلال الاميركية (١٧٧٥ ـ ٨٣) . قاتل ضد الانكليز للدفاع عن المستعمرات الفرنسية في جزر الانتيل .

ـ بيتي ، سير وليام (١٦٢٣ ـ ١٦٨٧) ـ من ابرز الاقتصاديين وعلماء الاحصاء الانكليز . مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاقتصاد السياسي البورجوازي في انكلترا .

ـ بيرسياني ، فاني (١٨١٢ ـ ١٨٦٧) ـ مغنية ايطالية .

ـ بيريكلس (٤٩٣ ـ ٤٢٩ ق.م.) ـ رجل دولة اثيني . ساعد في توطيد الديموقراطية التي تعمل بملكية العبيد في اثينا .

ـ بيسيل ، فريدريك ويلهلم (١٧٨٤ ـ ١٨٤٦) ـ فلكي الماني معروف .

ـ بنثام جيريمي (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) ـ عالم اجتماعي بورجوازي انكليزي . واضع نظرية المنفعة .

ـ بيك ، كارل (١٨١٧ ـ ١٨٧٩) ـ شاعر بورجوازي صغير الماني في منتصف الاربعينات واشتراكي « حقيقي » .

ـ بيكر ، اوغست (١٨١٤ ـ ١٨٧١) ـ ناشر الماني في الاربعينات واحد قادة اتباع ويتلنغ السويسريين .

ـ بيلتيه ، جان غابرييل (١٧٦٥ ـ ١٨٢٥) ـ كاتب ملكي فرنسي .

ـ بنيتو ، اسحاق ، (١٧١٥ ـ ١٧٨٧) ـ اقتصادي هولندي واحتكاري كبير .

ـ ت ـ

ـ تاليران ، بيريغور شارل موريس (١٧٥٤ ـ ١٨٣٨) ـ دبلوماسي فرنسي . اسقف من عام ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ . عاش في المنفى بين سنتي ١٧٩٢ ـ ١٧٩٦ . وزير للخارجية في ١٧٩٧ ـ ١٧٩٩ (تحت حكم الادارة) ، وفي ١٧٩٩ ـ ١٨٠٧ (في فترة حكم نابوليون القنصلي والامبراطوري) . وفي سنة ١٨١٤ ـ ١٨١٥ سفير في لندن .

ـ تايلر ، واط (توفي عام ١٣٨١) ـ زعيم الثورة الفلاحية الانكليزية الكبرى لعـام ١٣٨١ .

ـ تراجان ، ماركوس اولبيوس تراجانوس (٥٣ ـ ١١٧) ـ امبراطور روماني.

ـ ترتوليان ، كينتوس فلورنس ترتوليانوس (١٥٠ ـ ٢٢٢) ـ لاهوتي مسـيحي ، من دعاة التعمية . وعدو رهيب للعلوم .

ـ تستي ، شارل (توفي عام ١٨٤٨) ـ شيوعي طوباوي فرنسي . من اتباع بابوف . لعب دورا في الحركة الجمهورية خلال ملكية تموز .

ـ تورغو ، آن روبرت جاك بارون (١٧٢٧ ـ ١٧٨١) ـ رجل دولة واقتصادي فرنسي . ممثل بارز للمدرسة الفيزيوقراطية . مفتش عام للمالية من (١٧٧٤ ـ ١٧٧٦) . دافع عن مصالح البورجوازية .

ـ تيتيان ، تيزيانو فاسـيليو (١٤٧٧ ـ ١٥٧٦) ـ من ابرز رسامي عصر النهضة الايطاليين وواحد من كبار ممثلي مدرسـة البندقية .

ـ تيمون ، (٣٢٠ ـ ٢٣٠ ق.م.)فيلسوف وقاص خرافي يوناني قديم .

ـ ث ـ

ـ تومبسـون ، بنجامين كونت رامفورد (١٧٥٣ ـ ١٨١٤) ـ ضابط انكليزي من اصل اميركي ، مغامر ، كان لمدة ما في خدمة الحكومة البافارية . نظم بيوت العمل للمعدمين وجمع الهبات من اجل حسـاء الفقراء المصنوع من المواد الرخيصة .

ـ تومبسـون ، وليام (١٧٨٥ ـ ١٨٣٣) ـ اقتصادي ايرلندي توصل الى استنتاجات اشتراكية بالاستناد الى نظرية ريكاردو . من اتباع اوين .

ـ ثميستوكلس (٥٢٥ ـ ٤٦٠ ق.م.) قائد ورجل دولة اغريقي من ايام الحرب الفارسية الاغريقية وممثل النزعة الراديكالية الديمقراطية في اثينا .

ـ تيير ، ادولف (١٧٩٧ ـ ١٨٧٧) ـ رجل دولة ومؤرخ بورجوازي فرنسي . رئيس وزراء من (١٨٣٦ ـ ١٨٤٠) ورئيس الجمهورية من (١٨٧١ ـ ١٨٤٠) وجلاد كومونة في باريس .

- ج -

ـ جان بول ـ الاسم المستعار ليوهان بول فريدريك ريختر (١٧٦٣-١٨٢٥) ـ بورجوازي صغير الماني . كاتب هجائي .

ـ جاي انطوان (١٧٧٠ ـ ١٨٥٤) ـ ناشر فرنسي واديب . عضو في الاكاديمية الفرنسية من سنة ١٨٣٢ .

ـ جوزيف الثاني (١٧٤١ ـ ١٧٩٠) ـ امبراطور روماني مقدس .

ـ جوسيو ، انطوان لوران (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦) ـ عالم نبات فرنسي معروف .

ـ جيلرت ، كريستيان فورشتغوت (١٧١٥ ـ ١٧٦٩) ـ كاتب الماني وممثل البورجوازية المتنورة .

ـ جيسنر ، سالومون (١٧٣٠ ـ ١٧٨٨) ـ شاعر ورسام سويسري ، نظم شعرا غنائيا منفصلا عن الحياة .

- د -

ـ دالتون ، جون (١٧٦٦ ـ ١٨٤٤) ـ عالم كيميائي وفيزيائي مشهور . قدم النظرية الذرية للتفاعلات الكيميائية .

ـ دانتون ، جورج جاك (١٧٥٩ ـ ١٧٩٤) ـ زعيم مشهور من زعماء الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . تراس الجناح اليميني لليعاقبة .

ـ دانهارد ، ماري ويلهلمين (١٨١٨ ـ ١٩٠٢) ـ عضوة في « الاحرار » ، وهي حلقة هيغلية شابة في برلين ، زوجة ماكس شترنر . (ويسميها المؤلفان ايضا دولسينا اوف ثوبوزو وماريتورنا ونورالفا وسمسترس) .

ـ درونك ، ارنست (١٨٢٢ ـ ١٨٩١) ـ كاتب الماني . اشتراكي « حقيقي » بادىء الامر ، ثم عضو في العصبة الشيوعية . واحد محرري **المجلة الرينانية الجديدة**. هاجر بعد ثورة ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ الى انكلترا وترك السياسة .

ـ دوبان ، اندريه ماري جاك (١٧٨٣ ١٨٦٥) ـ سياسي ومحام فرنسي اورلياني . رئيس الجمعية التشريعية (١٨٤٩ ـ ١٨٥١) . ثم اصبح بونابرتيا .

ـ دوشاتل . الكونت شارل ماري تانوغي (١٨٠٣ ـ ١٨٦٧) ـ رجل دولة فرنسي رجعي . وزير للداخلية (١٨٣٩ ـ ١٨٤٠) وفي شباط ١٨٤٨ . من انصار مالتوس .

ـ دوفيرجييه ، دوهوران بروسبير (١٧٩٨ ـ ١٨٨١) ـ كاتب وسياسي ليبرالي فرنسي .

ـ دوماس ، الكسندر (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) ـ كاتب فرنسي مشهور .

ـ دونوايه ، بارثيليمي شارل بيير جوزيف (١٧٨٦ ـ ١٨٦٢) ـ اقتصادي مبتذل فرنسي وسياسي بورجوازي .

ـ ديستوت دوتراسي ، انطون لويس كلود ، كونت (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) ـ اقتصادي مبتذل فرنسي ، فيلسوف المذهب الحسي . من انصار الملكية الدستورية .

ـ ديكارت ، رينه (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ـ فيلسوف فرنسي مشهور ، رياضي وفيزيائي .

ـ ديكازيس ، دوق ايلي (١٧٨٠ ـ ١٨٦٠) ـ رجل اعمال فرنسي . رجل دولة في مرحلة عودة الملكية . ملكي . حبذ الاتفاق بين الملاكين الكبار والبورجوازية الكبيرة .

ـ ديموقريطس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق.م.) ـ فيلسوف مادي كبير من اليونان القديمة ، واحد مؤسسي النظرية القائلة بأن المادة تتشكل من ذرات .

ـ ديمولان ، لويس سانبليس كاميل بنوا (١٧٨٦ ـ ١٧٩٤) ـ كاتب فرنسي ، لعب دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . من الجناح اليميني لليعاقبة . حكمت عليه محكمة الثورة بالموت على المقصلة .

ـ ديوجين ، لرثيوس (القرن الثالث) ـ فيلسوف ومؤرخ يوناني قديم ، جمع كثيرا من الاعمال لفلاسفة قدماء .

ـ ر ـ

ـ رابله ، فرانسوا (١٤٩٤ ـ ١٥٥٣) ـ كاتب انساني فرنسي كبير من عصر النهضة .

ـ رانكه ، ليوبولد (١٧٩٥ ـ ١٨٨٦) ـ مؤرخ الماني .

ـ رفائيل ، (١٤٦٣ ـ ١٥٢٠) ـ رسام ايطالي واقعي كبير من عصر النهضة .

ـ روبسبيير ، ماكسيميليان فرانسوا ماري اليزودوردي (١٧٥٨ ـ ١٧٩٤) ـ من ابرز الوجوه السياسية للثورة الفرنسية ، زعيم اليعاقبة ورئيس الحكومة الثورية من (١٧٩٣ ـ ١٧٩٤) .

ـ روتيك ، كارل فينزيسلاوس رديكر فون (١٧٧٥ ـ ١٨٤٠) ـ مؤرخ بورجوازي الماني ، وسياسي ليبرالي .

ـ روتنبرغ ، ادولف (١٨٠٨ ـ ١٨٦٩) ـ كاتب الماني ، وهيغلي شاب . ليبرالي وطني بعد عام ١٨٦٦ .

– رودريغ ، بنجامين اولاند (١٧٩٤ – ١٨٥١) – ناشر ومالي فرنسي . من تلاميذ سان سيمون واحد مؤسسي وزعماء الحركة السانسيمونية .

– روسو ، جان جاك (١٧١٢ – ١٧٧٨) – كاتب فرنسي معروف وفيلسوف حركة الانوار . صاحب المذهب الطبيعي . ديموقراطي واحد ايديولوجيي الطبقة البورجوازية .

– روشو ، أوغست لودفيغ فون (١٨١٠ – ١٨٧٣) – مؤرخ وناشر ليبرالي الماني .

– روشوف ، فريدريك ايبرهارد (١٧٣٤ – ١٨٠٥) – معلم الماني . ومؤلف كتب اخلاقية مبتذلة للشبيبة .

– روج ، ارنولد (١٨٠٢ – ١٨٨٠) – كاتب الماني وهيغلي شاب ، وبورجوازي راديكالي. اصبح ليبراليا وطنيا بعد سنة ١٨٦٦ (وكان يدعى ايضا الدكتورغرازيانو) .

– رولاند ، دولابلاتيير جان مانون (١٧٥٤ – ١٧٩٣) – كاتبة فرنسية لعبت دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . كانت من حزب الجيرونديين .

– روهمر ، فريدريك (١٨١٤ – ١٨٥٦) – فيلسوف مثالي الماني .

– ريبو ، ماري روش لويس (١٧٩٩ – ١٨٧٩) – كاتب فرنسي . واقتصادي وناشر ليبرالي .

– ريتشارد ، كارل ارنست – مجلد كتب ماهر عاش في برلين . موزع **المجلة الالمانية الجديدة** .

– رينيه ، ديستوريه هيبوليت – كان اسمه المستعار م.ر. (١٨٠٤–١٨٣٢) – مؤرخ وكاتب فرنسي .

– ريكاردو ، ديفيد (١٧٧٢ – ١٨٢٣) – اقتصادي انكليزي . واحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البورجوازي .

– ريمبل ، رودلف (١٨١٥ – ١٨٦٨) – مقاول الماني . اصبح في منتصف الاربعينات اشتراكيا « حقيقيا » .

– رينهاردت ، ريتشارد (١٨٢٩ – ١٨٩٨) – شاعر الماني هاجر الى باريس .

– ز –

– زرادشت (او زارا شوسترا) – نبي اسطوري . مجدد للديانة الفارسية القديمة .

ــ زينو (٤٣٠ ــ ٤٩١) ــ امبراطور بيزنطي .

ــ زينون ، من سيتيوم (٣٣٦ ــ ٢٦٤ ق.م.) ــ فيلسوف يوناني قديم ، ومؤسس المدرسة الرواقية .

ــ س ــ

ــ ساران ، جان ريمون باسكال (١٧٨٠ ــ ١٨٤٤) ــ كاتب ملكي فرنسي .

ــ ساس ، فريدريك (١٨١٩ ــ ١٨٥٤) ــ كاتب الماني ، واشتراكي «حقيقي» .

ــ سان جوست ، لويس انطوان ليون دي (١٧٦٧ ــ ١٧٩٤) ــ وجه لامع من وجوه الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . واحد زعماء اليعاقبة .

ــ سان سيمون ، كلود هنري دي روفري كونت دي (١٧٦٠ ــ ١٨٢٥) ــ اشتراكي طوباوي فرنسي كبير .

ــ سبارتاكوس . (توفي عام ٧١ ــ ق.م.) مصارع روماني . زعيم اكبر ثورة للعبيد في روما القديمة .

ــ سبينس ، توماس (١٧٥٠ ــ ١٨١٤) ــ اشتراكي طوباوي انكليزي .

ــ سبينوزا ، بنديكت (١٦٣٢ ــ ١٦٧٧) ــ فيلسوف مادي هولندي معروف ، ملحد .

ــ سترايتن ، تشارلز شيروود (١٨٣٨ ــ ١٨٨٣) ــ قزم اميركي مشهور معروف باسم الجنرال « عقلة الاصبع » .

ــ سقراط (٤٦٩ ــ ٣٩٩ ق.م.) ــ فيلسوف مثالي يوناني قديم . ايديولوجي طبقة اصحاب الرقيق الارستقراطية .

ــ سكلوسر ، فريدريك كريستوف (١٧٧٦ ــ ١٨٦١) ــ مؤرخ بورجوازي وليبرالي الماني .

ــ سليمان (٩٧٠ ــ ٩٣٠ ق.م.) ــ احد ملوك اسرائيل .

ــ سميث ، آدم (١٧٢٣ ــ ١٧٩٠) ــ اقتصادي انكليزي واحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البورجوازي .

ــ سوفوكليس (٤٩٧ ــ ٤٠٦ ق.م.) ــ كاتب مسرحي معروف من اليونان القديمة ، ومؤلف العديد من المآسي الكلاسيكية .

ــ سوثويل ، تشارلز (١٨١٤ ــ ١٨٦٠) ــ اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين .

ـ سوه ، اوجين (١٨٠٤ ـ ١٨٥٧) ـ كاتب فرنسي .

ـ سيسموندي . جان شارل ليونارد سيموند دو (١٧٧٣ ـ ١٨٤٢) ـ اقتصادي سويسري ، وناقد بورجوازي صغير للراسمالية .

ـ سيغيسموند (١٣٦١ ـ ١٤٣٧) ـ امبراطور روماني .

ـ سيمينغ ، فريدريك هيرمان (١٨٢٠ ـ ١٨٩٧) ـ كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

ـ سينيور ، ناسو ويليام (١٧٩٠ ـ ١٨٦٤) ـ اقتصادي مبتذل انكليزي ، مدافع عن الراسمالية . ناضل ضد تخفيض ايام العمل .

ـ سييس ، عمانوئيل جوزيف (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦) ـ راهب فرنسي ، لعب دورا فعالا في الثورة الفرنسية . ممثل للبورجوازية الكبيرة .

ـ ش ـ

ـ شارل الخامس (١٧٥٧ ـ ١٨٣٦) ـ ملك فرنسا .

ـ شارلمان (شارل الكبير) (٧٤٢ ـ ٨١٤) ملك ثم امبراطور فرنسي .

ـ شتاين ، لورنز فون (١٨١٥ ـ ١٨٩٠) ـ فقيه الماني متخصص بالقوانين التشريعية . عميل سري للحكومة البروسية .

ـ شتاين ، هنريخ فريدريك كارل (١٧٥٧ ـ ١٨٣١) ـ رجل دولة بروسي ، شغل منصبا كبير في الحكومة في (١٨٠٤ ـ ١٨٠٨) .

ـ شتاينمن ، فريدريك ارنولد (١٨٠١ ـ ١٨٧٥) ـ كاتب الماني .

ـ شتراوس ، دافيد فريدريك (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) ـ فيلسوف وكاتب الماني وهيغلي شاب بارز . ثم اصبح بعد سنة ١٨٠٦ ليبراليا وطنيا .

ـ شترنر ، ماكس (الاسم المستعار ليوهان كاسبار شميدت) (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦) ـ فيلسوف الماني ، وهيغلي شاب .

ـ شلوسل . غ . ـ محرر وناشر الماني .

ـ شليغل ، اوغست ويلهلم فون (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) ـ شاعر الماني . مترجم ومؤرخ ادبي . ممثل للاتجاه الرجعي في الحركة الرومانسية .

ـ شميدت ، يوهان كاسبار ، راجع شترنر ، ماكس .

ـ شنيك ، فريدريك ـ صحفي الماني في منتصف الاربعينات اشتراكي

« حقيقي » (يشار اليه ايضا باسم بيرسوس) .

— شوروا — راجع روشو ، اوغست لودفيغ فون .

— شوايتزر ، جوزيف . — شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .

— شوير دوتلين ، رودولف — شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .

— شير ، جوهانز (١٨١٧ — ١٨٨٦) — كاتب ومؤرخ ليبرالي الماني .

— شيربوليز ، انطوان اليزه (١٧٩٧ — ١٨٦٦) — اقتصادي سويسري من اتباع سيسموندي ، وقد وحد نظريته مع عناصر من نظرية ريكاردو .

— شيرجز ، جورج غوتلب (١٨١١ — ١٨٧٩) — كاتب الماني في منتصف الاربعينات ، واشتراكي « حقيقي » .

— شيفاليه ميشيل (١٨٠٦ — ١٨٧٩) — مهندس واقتصادي وناشر فرنسي صار من اتباع سان سيمون في الثلاثينات ثم أصبح بعد ذلك ممثلا لطبقة التجار الاحرار البورجوازيين .

— شيكسبير ، وليم (١٥٦٤ — ١٦١٦) — من كبار المؤلفين المسرحيين والشعراء الانكليز .

— شيلد ، سيرجوزيف (١٦٣٠ — ١٦٩٩) — اقتصادي انكليزي من انصار المذهب التجاري . صاحب مصرف وتاجر .

— شيللر ، فريدريك فون (١٧٥٩ — ١٨٠٥) — كاتب الماني كبير .

— شيليغا (الاسم المستعار لفرانز شيليغازينكين فون زيكلنسكي) (١٨١٦ — ١٩٠٠) — قائد بروسي . هيغلي شاب . ساهم في تحرير **المجلة الادبية الجديدة** ومجلة **الرسول الشمالي** . يسمى ايضا في الكتاب دون كيشوت .

— شيلينغ ، فريدريك ويلهلم جوزيف فون (١٧٧٥ — ١٨٥٤) — ممثل للفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي موضوعي قدم فيما بعد نظريات دينية مختلفة وأصبح عدوا لدودا للعلم .

— ص —

— صاند ، جورج . (١٨٠٤ — ١٨٧٦) — كاتبة فرنسية مؤلفة لروايات عديدة تعالج المشاكل الاجتماعية ، وهي تمثل الاتجاه الديمقراطي في الادب الرومانسي .

— ع —

— عبد القادر الجزائري (١٨٠٨ — ١٨٨٣) — زعيم النضال الوطني للشعب الجزائري في سبيل التحرر من سنة ١٨٣٢ حتى ١٨٤٧ .

- غروتيوس ، هوغو (١٥٨٣ - ١٦٤٥) - فقيه وعالم هولندي واحد مؤسسي النظرية البورجوازية للقانون الطبيعي ، سن القانون الدولي .

- غروسفينر ، ريتشارد (١٧٩٥ - ١٨٦٩) - ملاك انكليزي كبير مشهور بغناه الفاحش .

- غرون ، كارل (١٨١٧ - ١٨٨٧) - كاتب وبورجوازي صغير الماني من منتصف الاربعينات ، واحد الممثلين الاساسيين للاشتراكية « الحقيقية » .

- غريفس ، جيمس بير بونت (١٧٧٧ - ١٨٤٢) - عالم تربوي انكليزي ، رسم خططا من اجل تنظيم عمل العمال الزراعيين .

- غريغوري السابع (هيلد براند) (١٠٢٠ - ١٠٨٥) بابا .

- غوتزكو ، كارل (١٨١١ - ١٨٧٨) - كاتب الماني ، وممثل للحركة الادبية « المانيا الفتاة » في سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ ومحرر .

- غوته ، يوهان وولفغانغ فون (١٧٤٩ - ١٨٣٢) - مفكر وكاتب الماني كبير .

- غودوين ، ويليام (١٧٥٦ - ١٨٣٦) - كاتب بورجوازي انكليزي صغير ، من انصار المذهب العقلاني واحد مؤسسي النظرية الفوضوية .

- غيزو ، فرانسوا بيير غيلوم (١٧٨٧ - ١٨٧٤) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي فرنسي .

- ف -

- فرانكر ، اوغست هيرمان (١٦٦٣ - ١٧٢٧) - لاهوتي الماني ، متدين .

- فرنسيس الاول (١٤٩٤ - ١٥٤٧) - ملك فرنسا (١٥١٥ - ١٥٤٧) .

- فريدريك ويلهلم الرابع (١٧٩٥ - ١٨٦١) ملك بروسيا (١٨٤٠ - ١٨٦١) .

- فرايليغراث ، فرديناند (١٨١٠ - ١٨٧٦) - شاعر الماني ، كتب شعرا رومانسيا في البداية ، ثم بعد ذلك أشعارا ثورية ، وأصبح في عام ١٨٤٨ - ١٨٤٩ احد محرري **المجلة الرينانية الجديدة** ، وعضوا في عصبة الشيوعيين ، انسحب من النضال الثوري في الخمسينات .

- فورييه ، فرانسوا ماري شارل (١٧٧٢ - ١٨٣٧) - اشتراكي طوباوي فرنسي بارز .

- فوشر ، جول (١٨٢٠ - ١٨٧٨) - كاتب الماني وهيغلي شاب ، واحد المدافعين عن التجارة الحرة في المانيا .

ـ فوشيه ، كلود (١٧٤٤ ـ ١٧٩٣) ـ اسقف فرنسي . لعب دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . كما ناصر الجيرونديين .

ـ فوغويون ، بول فرانسوا . دوق (١٧٤٦ ـ ١٨٢٨) ـ دبلوماسي فرنسي . سفير في هولندا واسبانيا .

ـ فولتير ، فرانسوا ماري اروبه (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ـ فيلسوف فرنسي طبيعي ، مؤرخ وكاتب هجاء ، ممثل مشهور للبورجوازيين التنورين في القرن الثامن عشر . ناضل ضد الحكم المطلق والكاثوليكية .

ـ فيرجيل (٧٠ ـ ١٩ ق.م.) ـ شاعر روماني كبير .

ـ فرنيه ، جان هوراس (١٧٨٩ ـ ١٨٦٣) ـ رسام فرنسي لمشاهد المعارك .

ـ فيلغارديل ، فرانسوا (١٨١٠ ـ ١٨٥٦) ـ كاتب فرنسي ، من اتباع فورييه . وبعد ذلك شيوعي طوباوي .

ـ فيكتوريا (١٨١٩ ـ ١٩٠١) ـ ملكة بريطانيا العظمى وايرلنده وامبراطورة الهند منذ سنة ١٨٧٦ .

ـ فينكه ، فريدريك لودفيغ ويلهلم فيليب فريهرفون (١٧٧٤ ـ ١٨٤٤) ـ رجل دولة بروسي .

ـ فينيدي ، جاكوب (١٨٠٥ ـ ١٨٧١) ـ سياسي وكاتب راديكالي الماني . ثم اصبح ليبراليا بعد ثورة ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ .

ـ فولستيرون ، جان كلود (١٧٧٤ ـ ١٨٥٩) ـ سياسي فرنسي محافظ ورأسمالي كبير وممثل لمصالح الماليين الارستقراطيين الكبار .

ـ فيثاغورس (٥٧١ ـ ٤٩٧ ق.م.) ـ فيلسوف وعالم رياضي يوناني قديم ، مثالي موضوعي وايديولوجي اصحاب طبقة العبيد الارستقراطية .

ـ فيخته ، يوهان غوتلب (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) ـ ممثل طبقة الفلاسفة الالمان ، مثالي ذهني .

ـ فيليبس ، لودفيغ (١٨١١ ـ ١٨٨٩) ـ حاخام الماني في ماكدبورغ . ناضل ليضمن المساواة لليهود .

ـ فيورباخ ، لودفيغ اندرياس (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) ـ فيلسوف مادي الماني كبير في مرحلة ما قبل الماركسية .

ـ فييغه ، جوزيف (١٧٦٧ ـ ١٨٣٩) ـ صحافي فرنسي رجعي .

ـ ق ـ

ـ قيصر ، غايوس يوليوس (١٠٠ ـ ٤٤ ق.م.) ـ قائد ورجل دولة روماني شهير .

ـ كاباروس ، فرانسوا كونت (١٧٥٢ ــ ١٨١٠) ــ وزير مالية اسبانيا خلال حكم فرديناند السابع وجوزيف بونابرت .

ـ كابه ، سلالة فرنسية ملكية (٩٨٧ ــ ١٣٢٨) .

ـ كابيه ، اتيين (١٧٨٨ ــ ١٨٥٦) ــ كاتب بورجوازي صغير فرنسي ، وممثل بارز للشيوعية الطوباوية . ومؤلف كتاب : رحلة الى ايكاريا

ـ كاتس ، جاكوب (١٨٠٤ ــ ١٨٨٦) ــ كاتب وشغيل بلجيكي . لعب دورا فعالا في حركة طبقة الشغيلة . وكان متأثرا بالاشتراكية الطوباوية .

ـ كاتو ، ماركوس بورسيوس اوتيسيس (٩٥ ــ ٤٦ ق.م.) ــ رجل دولة روماني ، جمهوري ، وعدو يوليوس قيصر ، رواقي انتحر بعلما سمع بانتصار القيصر في ثابس .

ـ كارنو ، لازار نيقولا (١٧٥٣ ــ ١٨٢٣) ــ عالم رياضي فرنسي ، سياسي وخبير عسكري ، بورجوازي جمهوري . تحالف مع اليعاقبة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر ، ثم شارك بعد ذلك في الانقلاب المضاد الثورة في التاسع عشر من ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤) .

ـ كالديرون ، بيدرو دولا باركا (١٦٦٠ ــ ١٦٨١) ــ كاتب مسرحي اسباني مرموق .

ـ كارير ، موريس (١٨٢٧ ــ ١٨٩٥) ــ فيلسوف مثالي الماني ، استاذ علم الجمال .

ـ كاموس (كالونيس) ، فازدو ، لويز (١٥٢٤ ــ ١٥٨٠) ــ شاعر برتغالي كبير من عصر النهضة .

ـ كانط ، عمانوئيل (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) ــ مؤسس الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي ، ايديولوجي البورجوازية الالمانية .

ـ كراب ، راجع هيلميش يوليوس .

ـ كروزوس ، ملك ليديا (٥٦٠ ــ ٥٤٦ ق.م.) كان يعتبر من اغنى رجال العالم القديم .

ـ كروماخر ، فريدريك ويلهلم (١٧٩٦ ــ ١٨٦٨) ــ كاهن كالفاني الماني . زعيم المتدينين في وبرتال .

ـ كريغ ، هرمان (١٨٢٠ ــ ١٨٥٠) ــ صحافي الماني واشتراكي « حقيقي » . تراس في نهاية الاربعينات جماعة الاشتراكيين « الحقيقيين » الالمان في نيويورك (ويشار اليه ايضا بالاسد) .

– كلوبستوك ، فريدريك غوتلب (١٧٢٤ – ١٨٠٣) – شاعر الماني ، ومن اوائل الممثلين للبورجوازية المتنورة في المانيا .

– كليمنز اوف الكساندريا ، تيتوس فلافيوس كليمنز (١٥٠ – ٢١٥) – لاهوتي مسيحي وفيلسوف مثالي .

– كوبيت ، ويليام (١٧٦٣ – ١٨٣٥) – كاتب وسياسي انكليزي ، ممثل لامع للبورجواز الصغيرة الراديكالية ناضل من اجل التحويل الديموقراطي للنظام السياسي في انكلترا .

– كوبدن ، ريتشارد (١٨٠٤ – ١٨٦٥) – صناعي انكليزي ورجل دولة بورجوازي ، من انصار التجارة الحرة ، واحد مؤسسي العصبة المناهضة لقانون الحبوب .

– كوبر ، توماس (١٧٥٩ – ١٨٤٠) – عالم وسياسي أميركي . داعية للتنور البورجوازي . وممثل بارز للاقتصاد السياسي البورجوازي في الولايات المتحدة الاميركية .

– كوريه ، دو ميزي ، بول لويس (١٧٧٢ – ١٨٢٥) – كاتب ولغوي فرنسي ، بورجوازي ديموقراطي وخصم للارستقراطية والرجعية الاكليريكية .

– كورنر ، كارل تيودور (١٧٩١ – ١٨١٣) – شاعر مسرحي ورومانسي الماني . قتل في حرب التحرير ضد نابوليون .

– كولباخ ، ويلهلم فون (١٨٠٥ – ١٨٧٤) – رسام الماني .

– كونت ، فرانسوا شارل (١٨٨٢ – ١٨٣٧) – كاتب ليبرالي فرنسي . واقتصادي مبتذل .

– كوندورسيه ، ماري جان انطوان نيقولا ماركيزدو (١٧٤٣ – ١٧٩٤) – عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي . ممثل للمتنورين . انضم الى الجيروندبين خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

– كونديه ، لويس جوزيف دوبوربون (١٧٣٦ – ١٨١٨) – امير فرنسي اثناء الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر ، قائد الجيش الفرنسي المضاد للثورة في المنفى .

– كونرات ، فون وزربورك (١٢٨٧ – ...) شاعر الماني من القرون الوسطى .

– كونستانت دو ربيك ، هنري بنجامين (١٧٦٧ – ١٨٣٠) – كاتب وسياسي ليبرالي بورجوازي فرنسي . كان متخصصا في مسائل القانون التشريعي .

– كونفوشيوس (٥٥١ – ٤٧٩ ق.م.) – فيلسوف صيني مشهور ، وضع مذهبا سياسيا واخلاقيا كان تقدميا بالنسبة لعصره .

– كوهلر ، لودفيغ (١٨١٩ – ١٨٦٢) – كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

– كوهلمان ، جورج (ولد ١٨١٢) – عميل في خدمة الحكومة النمساوية ومشعوذ ادعى بأنه نبي . بشر بالاشتراكية « الحقيقية » المدثرة بعبارات دينية للعمال الحرفيين الالمان من اتباع ويتليغ المقيمين في سويسرا (يشار اليه ايضا باسم القديس جورج) .

– كيت ، روبرت (اعدم عام ١٥٤٩) – زعيم ثورة الفلاحين في انكلترة سنة ١٥٤٩ .

– ل –

– لافاييت . ماري جوزيف بول ، ماركيز (١٧٥٧ – ١٨٣٤) – جنرال فرنسي . احد زعماء البورجوازية الكبيرة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

– لامارتين ، الفونس ماري لويس دو (١٧٩٠ – ١٨٦٩) – شاعر فرنسي ، مؤرخ وسياسي ، وليبرالي في الاربعينات واحد زعماء البورجوازيين الجمهوريين المعتدلين في عام ١٨٤٨ . اصبح وزيرا للخارجية والرئيس الفعلي للحكومة المؤقتة .

– لامونيه ، فيليسيته روبير دو (١٧٨٢ – ١٨٥٤) – راهب فرنسي ، كاتب واحد ايديولوجي الاشتراكية المسيحية .

– لايتون ، ادوارد جورج ايرل لايتون ، بولفر – لايتون (١٨٠٣ – ١٨٧٣) – كاتب بورجوازي وسياسي انكليزي .

– لوثر ، مارتن (١٤٨٣ – ١٥٤٦) – من ألمع وجوه الاصلاح ومؤسس المذهب البروتستانتي في المانيا (اللوثرية) . ايديولوجي البورجوازيين الالمان . وفي عام ١٥٢٥ ، خلال حرب الفلاحين في المانيا ، انحاز الى جانب الامراء ضد الفلاحين الثائرين وسكان المدن الفقراء .

– لودفيغ الاول (١٧٨٦ – ١٨٦٨) – ملك بافاريا .

– لورو ، بيير (١٧٩٧ – ١٨٧١) ناشر بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي طوباوي من اتباع سان سيمون .

– لوسيان (١٢٠ – ١٨٠) – كاتب يوناني ساخر مشهور ، ملحد .

– لوفاسور (دولا سارت) رينه (١٧٤٧ – ١٨٣٤) – طبيب . شارك في

الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . يعقوبي . مذكراته عن الثورة الفرنسية معروفة جدا .

ـ لوفه دكوفريه ، جان باتيست (١٧٦٠ ـ ١٧٩٧) ـ كاتب فرنسي ، شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . جيروندي .

ـ لوك ، جون (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ـ فيلسوف انكليزي من اصحاب المذهب الثنائي ومن انصار المذهب الحسي ، اقتصادي بورجوازي .

ـ لوكريشيوس ، تيتوس لوكريشيوس كاروس (٩٩ ـ ٥٥ ق.م.) ـ شاعر وفيلسوف روماني قديم ، مادي وملحد .

ـ لونيتغ ، اوتو (١٨١٨ ـ ١٨٦٨) ـ طبيب وكاتب الماني. اشتراكي «حقيقي» في منتصف الاربعينات وليبرالي وطني بعد سنة ١٨٦٦ . (يشار اليه ايضا باسم الثور).

ـ لويد ، صاموئيل جونز بارون اوفرستون (١٧٩٦ ـ ١٨٨٣) ـ اقتصادي وصاحب مصرف انكليزي . من اتباع ريكاردو .

ـ لويس الرابع عشر (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) ـ ملك فرنسا (١٦٤٣ ـ ١٧١٥) .

ـ لويس السادس عشر (١٧٤٥ ـ ١٧٩٣) ـ ملك فرنسا (١٧٧٤ ـ ١٧٩٢) .

ـ لويس الثامن عشر (١٧٥٥ ـ ١٨٢٤) ـ ملك فرنسا (١٨١٤ ـ ١٨١٥ و ١٨١٥ ـ ١٨٢٤) .

ـ لويس فيليب (١٧٧٣ ـ ١٨٥٠) ـ دوق اورليانز . ملك فرنسا (١٨٣٠ ـ ١٨٤٨) .

ـ ليبنز ، غوتفريد ويلهلم ، فريهر فون (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ـ عالم رياضي الماني وفيلسوف مثالي .

ـ ليرفينيه ، جان لويس أوجين (١٨٠٣ ـ ١٨٥٧) ـ محام فرنسي وناشر ليبرالي ، اصبح محافظا حوالي اواخر الثلاثينات .

ـ ليسينغ ، غوتهولد ابرام (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) ـ كاتب الماني كبير ، فيلسوف وناقد . ممثل لامع لحركة الانوار في القرن الثامن عشر .

ـ ليكورغيوس ، مشرع اسبارطي اسطوري تنسب اليه اقدم القوانين المعروفة التي يعود تاريخها لسنة (٨٢٠ ق.م.) .

ـ ليسينيوس (غايوس ليسينيوس ستولو) ـ رجل دولة روماني في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، بوصفه ممثلا للشعب أصدر مع ستيلسيوس القوانين التي تحمي العامة .

ـ لينايوس ، كارل (فون لينه) (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨) ـ عالم طبيعي سويدي كبير . واضع نظام لتصنيف النباتات والحيوانات .

ـ لينغه ، سيمون نيقولاس هنري (١٧٣٦ ـ ١٧٩٤) ـ محام فرنسي . مؤرخ وناشر واقتصادي ، وناقد شهير للفيزيوقراطيين .

ـ ليوناردو دوفينشي (١٤٥٢ ـ ١٥١٩) ـ فنان ايطالي شهير من عصر النهضة ، مهندس ومحام ذو معرفة موسوعية .

ـ م ـ

ـ مابلي ، غابرييل بونوث دو (١٧٠٩ ـ ١٧٨٥) ـ عالم اجتماعي فرنسي مشهور ، ممثل للشيوعية الطوباوي التي تنادي بالمساواة .

ـ ماتاي ، رودولف ـ ناشر الماني واشتراكي « حقيقي » .

ـ مارا ، جان بول (١٧٤٣ ـ ١٧٩٣) ـ كاتب فرنسي واحد الوجوه البارزين في الثورة البورجوازية في نهاية القرن الثامن عشر . واحد زعماء اليعاقبة .

ـ ماريتورنيا ، احدى شخصيات دون كيشوت . راجع داهنهاردت ، ماري ديلهلمن .

ـ ماكولوخ ، جون رامزي (١٧٨٩ ـ ١٨٦٤) ـ اقتصادي وبورجوازي انكليزي . ممثل للاقتصاد السياسي المبتذل .

ـ ماكيافيللي ، نيكولو (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) ـ رجل دولة ايطالي ، مؤرخ وكاتب، واحد ايديولوجي البورجوازية الايطالية في مستهل العلاقات الراسمالية .

ـ مالتوس . توماس روبرت (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) ـ كاهن واقتصادي انكليزي ، ايديولوجي النبالة المتبرجزة . داعية للراسمالية وصاحب نظرية تشاؤمية عن السكان.

ـ محمد علي (١٧٦٩ ـ ١٨٤٩) ـ والي مصر من (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩) . ادخل سلسلة من الاصلاحات التقدمية .

ـ مور ، سير توماس (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥) ـ رجل دولة انكليزي ، لورد وقاضي القضاة ، وكاتب انساني من اوائل الممثلين للشيوعية الطوباوية ، مؤلف كتاب الطوباوية .

ـ مور ، كارل الثاني . راجع ميستر الفرد .

ـ مورغان ، جون ميستر (١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) ـ كاتب انكليزي ، من اتباع أوين .

ـ موريللي ، (القرن الثامن عشر) ـ ممثل مشهور للشيوعية الطوباوية التي تنادي بالمساواة في فرنسا .

ـ موزارت ، دولفغانغ امادوس (١٧٥٦ ـ ١٧٩١) ـ مؤلف موسيقي نمساوي كبير .

ــ مونتيل ، امانس الكسيس (١٧٦٩ ــ ١٨٥٠) ــ مؤرخ بورجوازي فرنسي.

ــ مونتسكيو ، شارل دو سيكونوا ، بارون دولا بريد (١٦٨٩ ــ ١٧٥٥) ــ عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي مشهور ، اقتصادي وكاتب وممثل للبورجوازية المتنورة في القرن الثامن عشر . منظر الملكية الدستورية .

ــ موغان ، فرانسوا (١٧٨٥ ــ ١٨٥٤) ــ محام فرنسي . عضو في الجمعيتين التأسيسية والتشريعية .

ــ مونجوا ، فيليكس كريستوف لويس (١٧٤٦ ــ ١٨١٦) ــ كاتب فرنسي ملكي .

ــ موندت ، تيودور (١٨٠٨ ــ ١٨٦١) ــ كاتب الماني ، ممثل للحركة الادبية « المانيا الفتاة » ، وبعد ذلك استاذ الادب والتاريخ في جامعتي بريسلو وبرلين .

ــ مونغايار ، غيليوم اونوريه روك (١٧٧٢ ــ ١٨٢٥) ــ راهب ومؤرخ .

ــ ميترنيخ ، كليمانز (١٧٧٣ ــ ١٨٥٩) ــ رجل دولة ودبلوماسي نمساوي . وزير خارجية (١٨٠٩ ــ ١٨٢١) وقاضي قضاة (١٨٢١ ــ ١٨٤٨) . رجعي متطرف واحد مؤسسي الحلف المقدس .

ــ ميرابو . اونوريه غابرييل فيكتور ريكيتي ، كونيادي (١٧٤٩ ــ ١٧٩١) ــ وجه سياسي لامع من وجوه الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . عبر عن مصالح البورجوازية الكبيرة وعن قسم من الارستقراطيين الذين تبنوا طريقة البورجوازية في الحياة .

ــ مرسييه ، لويس سيباستيان (١٧٤٠ ــ ١٨١٤) ــ مؤلف فرنسي من حركة الانوار . انضم الى الجيرونديين خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

ــ ميستر ، جوزيف ماري (١٧٥٣ ــ ١٨٢١) ــ كاتب فرنسي ، ملكي ، احد ايديولوجي الارستقراطية والرجعية الاكليريكية . عدو لدود للثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

ــ ميسنر ، الفرد (١٨٢٢ ــ ١٨٨٥) ــ كاتب الماني ، ديموقراطي ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات ومن ثم ليبرالي .

ــ ميشيله ، كارل لودفيغ (١٨٠١ ــ ١٨٩٣) ــ فيلسوف مثالي الماني ، هيغلي واستاذ في جامعة برلين .

ــ ميل ، جيمس (١٧٧٣ ــ ١٨٣٦) ــ فيلسوف واقتصادي بورجوازي انكليزي . عمم نظرية ريكاردو ، وكان داعية لنظرية المنفعة لبنتام .

ــ مينوس ــ ملك اسطوري من كريت .

ــ مير . جوليوس (توفي عام ١٨٦) ــ كاتب ومتعهد ويستفالي . اشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

ــ ن ــ

ــ نابوليون الاول (بونابرت) (١٧٦٩ ــ ١٨٢١) ــ امبراطور فرنسا لسنة (١٨٠٤ ــ ١٨١٤ و ١٥) .

ــ نوغاريت ، بيير جان باتيست (١٧٤٢ ــ ١٨٢٣) ــ كاتب ومؤرخ فرنسي .

ــ نوفيرك ، كارل (١٨١٠ ــ ١٨٩١) ــ ناشر وسياسي الماني ، عضو في جمعية « الاحرار » ، وهي حلقة من الهيغليين الشباب في برلين .

ــ نوهوس ، غوستاف رينهارد (١٨٢٣ ــ ١٨٩٢) ــ شاعر الماني واشتراكي « حقيقي » من منتصف الاربعينات .

ــ نيوتن ، سير اسحق (١٦٤٢ ــ ١٧٢٧) ــ عالم فيزيائي وفلكي ورياضي انكليزي كبير . مؤسس الميكانيك الكلاسيكي .

ــ هـ ــ

ــ هاتز فيلد ، صوفيا ، كونتس . (١٨٠٥ ــ ١٨٨١) ــ صديقة ، ومؤيدة للاسال .

ــ هارتمان ، موريتز (١٨٢١ ــ ١٨٧٢) ــ كاتب نمساوي واشتراكي « حقيقي » من منتصف الاربعينات .

ــ هارني ، جورج جوليان (١٨١٧ ــ ١٨٩٧) ــ وجه بارز من حركة العمال البريطانية . واحد زعماء الجناح اليساري للحركة الميثاقية . ناشر مجلة The Northern Star (نجمة الشمال) ومنشورات اخرى لهذه الحركة .

ــ هالم ، فريدريك (١٨٠٦ ــ ١٨٧١) ــ كاتب نمساوي من المدرسة الرومانسية ، ومعبر عن مشاعر الارستقراطيين الليبرالية .

ــ هامبدن ، جون (١٥٩٤ ــ ١٦٤٣) ــ شارك في الثورة البورجوازية في انكلترا . خلال القرن السابع عشر ، ممثل لمصالح البورجوازية وطبقة النبلاء المتبرجزين .

ــ هانيبال ، (٢٤٧ ــ ١٨٣ ق.م.) ــ قائد قرطاجي مشهور .

ــ هاينى ، هنريخ (١٧٩٧ ــ ١٨٥٦) ــ شاعر ثوري الماني كبير .

ــ هرفيغ ، جورج فريدريك (١٨١٧ ــ ١٨٧٥) ــ شاعر الماني معروف جدا ، وديموقراطي بورجوازي صغير .

ــ هلفيثيوس ، كلود ادريان (١٧١٥ ــ ١٧٧١) ــ فيلسوف فرنسي لامع ، وممثل المادية الميكانيكية ، ملحد واحد ايديولوجي الثورة البورجوازية الفرنسية .

ـ هنري الثامن (١٤٩١ ـ ١٥٤٧) ـ ملك انكلترا في (١٥٠٩ ـ ٤٧) .

ـ هنري ، جوزيف (١٧٩٥ ـ ...) ـ رجل اعمال فرنسي ، قام في ٢٩ تموز ١٨٤٦ بمحاولة اعتداء فاشلة على حياة لويس فيليب وحكم عليه بالاشغال الشاقة المؤبدة .

ـ هوبز ، توماس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) ـ فيلسوف انكليزي كبير ، وممثل للمادية الميكانيكية ، آراؤه الاجتماعية والسياسية كانت مناهضة للديموقراطية .

ـ هوبس ، جوشوا ـ صحافي انكليزي .

ـ هوراس ، كانتوس هوراتيوس فلاكوس (٦٥ ـ ٨ ق.م.) ـ شاعر روماني . مؤلف اشعار ومقطوعات هجائية .

ـ هوفمان ، فون فالرسلبن ، أوغست هنريخ (١٧٩٨ ـ ١٨٧٩) ـ شاعر ولغوي الماني بورجوازي .

ـ هولباخ ، بول هنري ديتريش ، بارون (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) ـ فيلسوف فرنسي مشهور ، ممثل للمادية الميكانيكية ، ملحد ، واحد ايديولوجي الثورة الفرنسية .

ـ هيغل ، جورج ويلهلم فريدريك (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ـ ممثل بارز للفلسفة الكلاسيكية الالمانية . ايديولوجي موضوعي ، اعد الجدلية المثالية بصورة جامعة ، ايديولوجي البورجوازية الالمانية .

ـ هيراكليتوس ، من افسس (٥٤٠ ـ ٤٨٠ ق.م.) ـ فيلسوف يوناني قديم مشهور ، احد مؤسسي الجدلية والمادية العفوية .

ـ هيرشيل ، سيرجون فريدريك ويليام (١٧٩٢ ـ ١٨٧١) ـ عالم فلكي انكليزي ذائع الصيت .

ـ هيس ، موريس (١٨١٢ ـ ١٨٧٥) ـ كاتب بورجوازي صغير الماني . احد الممثلين الرئيسيين للاشتراكية « الحقيقية » في منتصف الاربعينات .

ـ هيلميش ، جوليوس ـ ناشر وبائع كتب ويستفالي . اشتراكي « حقيقي » ، (ويشار اليه ايضا باسم السرطان) .

ـ هنريخ الثاني والسبعون (١٧٩٧ ـ ١٨٥٣) ـ امير الدولة الالمانية القزمة . لروس لوبشتاين ـ ابيرسدورف ، حكم من ١٨٢٢ حتى ١٨٤٨ .

ـ هنريخ ، هيرمان فريدريك ويلهلم (١٧٩٤ ـ ١٨٦١) ـ استاذ فلسفة الماني ، هيغلي يميني .

ـ هيوم دافيد (١٧١١ ـ ١٧٧٦) ـ فيلسوف انكليزي ، ايديولوجي موضوعي ، مؤرخ اقتصادي واقتصادي بورجوازي ، لا ادري .

— واشنطن ، جورج (١٧٣٢ — ١٧٩٩) رجل دولة اميركي معروف ، قائد القوات الاميركية الشمالية خلال حرب الاستقلال واول رئيس للولايات المتحدة الاميركية .

— واطس ، جون (١٨١٨ — ١٨٨٧) — اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين ومن ثم بورجوازي ليبرالي .

— ويتلينغ ، كريستيان ويلهلم (١٨٠٨ — ١٨٧١) — من الوجوه البارزة خلال الفترة المبكرة من حركة الطبقة العاملة في المانيا واحد واضعي نظرية المساواة الشيوعية الطوباوية ، كانت الخياطة حرفته .

— ويد ، جون (١٧٨٨ — ١٨٧٥) — كاتب بورجوازي انكليزي . اقتصادي ومؤرخ .

— ويديمير ، جوزيف (١٨١٨ — ١٨٦٦) — احد زعماء حركة الطبقة العاملة في اميركا والمانيا ، اشتراكي « حقيقي » من سنة (١٨٤٦ — ٤٧) وتحت تأثير ماركس وانجلز اصبح نصيرا للشيوعية العلمية وعضوا في العصبة الشيوعية . شارك في ثورة (١٨٤٨ — ٤٩) في المانيا وقاتل في الحرب الاهلية الاميركية في جيش الشمال، وهو الذي نشر الافكار الماركسية في الولايات المتحدة الاميركية . (يشار اليه ايضا باسم الحمل) .

— ويرث ، جورج (١٨٢٢ — ١٨٥٦) — شاعر وصحافي بروليتاري الماني ، عضو في العصبة الشيوعية . وفي سنة (١٨٤٨ — ٤٩) احد محرري **المجلة الرينانية الجديدة** . صديق لماركس وانجلز .

— ونستيمنستر — انظر غروسفينز ، ريتشارد .

— ويغان ، اوتو (١٧٩٥ — ١٨٧٠) — ناشر وبائع كتب الماني . صاحب دار نشر في لايبزغ كانت تنشر مؤلفات الكتاب الراديكاليين .



ط / ا / ٥٠٠٠ ــ ١١/١٩٧٦

وافقت وزارة الاعلام ــ مديرية الرقابة
على طبع وتداول هذا الكتاب تحت رقم ٥٢٤٠

ان ماركس وانجلز ينشدان في **الايدلوجية الالمانية** دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي : الانسان في التاريخ . وانهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الانسان العملية ، الثورية ، التي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي. ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحي ، دراسة « العلاقات التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وافكارنا ، وليس العكس كما يحسب الايديولوجيون الذين « تصبح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ .. بحيث يرتد التاريخ الى تاريخ الفلسفة » ، او الى « مجرد عملية تطور الوعي » .

واما يرفضان هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصور جديد للتاريخ . انهما « يهبطان من السماء الى الارض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخصبة القائلة ان المحرك الفعلي للتاريخ هو ، من دون الفكر ، انتاج الحاجات الانسانية .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من عواقب تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا فان العمل : العمل المنتج ، واشكال تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار ، وتتطور ، وتتعدد ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي تقوم في اصل التحولات الاجتماعية .

ولذا كانت بنية المجتمع وفقا على نمط الانتاج القائم تاريخيا . وان كل نمط للانتاج ينطوي على نمط معين للتعاون ، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية . وعلى العموم ، فان نمط الانتاج مرتبط بطبيعة القوى الانتاجية التي كونها وطورها التاريخ السابق الجنس البشري .



النشر والتوزيع في الأقطار العربية

دار دمشق : دمشق : شارع بور سعيد هاتف ١١١٠٢٨
بيروت : شارع سورية ـ بناية صمدي وصالحة
الثمن : ٤٠ ل.ل